فلسفۂ مذہب

مؤلف

ایڈون اے۔ برٹ

مترجم

بشیر احمد ڈار

مجلس ترقئ ادب

…رسنگ داس گارڈن ، کلب روڈ ، لاہور

فلسفۂ مذہب

مؤلف
ایڈون اے۔ برٹ

مترجم
بشیر احمد ڈار

مجلس ترقیٔ ادب
۲۔نرسنگھ داس گارڈن ، کلب روڈ ، لاہور

طبع اول : جون ۱۹۶۳

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : سید امتیاز علی تاج ستارۂ امتیاز
ناظم مجلس ترقیٔ ادب لاہور

مطبع : آپل اینڈ کمپنی پرنٹرز ، ۴ ۔ اردو بازار لاہور
مہتمم : شیخ نصیر الدین

قیمت : پندرہ روپے

فہرست مطالب کتاب

حصۂ اول

مسئلہ اور اس کا تاریخی پس منظر

حصہ دوم

مغربی دینی فلسفے کے چند مشہور مکاتیب

حصہ سوم

مذہبی فلسفے کے اساسی مسائل

تعارف

مذہب اور مذہبی مسائل کا معروضی مطالعہ جدید دور کے انسان کا ایک ناگزیر تقاضا ہے ۔ انسان کی انفرادی اور معاشرتی زندگی کے لیے مذہب کی اہمیت کا احساس ہونے کے باوجود اس کی افادیت کا سائنٹیفک جائزہ ایک علمی فریضہ ہے ۔ ہمارے اسلاف نے اس سلسلے میں کافی کام کیا ہے ۔ انھوں نے اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق مذہب کا علمی اور تقابلی مطالعہ کیا اور ان کے نتائج فکر ہمارے سامنے موجود ہیں ۔ شہرستانی اور ابن حزم کی مشہور کتابیں (کتاب الملل والنحل) دو نمایاں کوششیں ہیں ۔ شہرستانی کی کتاب کا فارسی ترجمہ (ایران) اور ابن حزم کی کتاب کا آردو ترجمہ (حیدرآباد دکن) ہو چکا ہے ۔ ابن الندیم کی ''الفہرست'' میں بھی کہیں کہیں مختلف مذاہب خاص کر مانویت کا تذکرہ موجود ہے ۔

لیکن مغرب میں سائنسی علوم ، فلسفہ ، نفسیات ، بشریات اور آثاریات وغیرہ کی حیرت انگیز تحقیقات کے باعث مذہب کی تاریخ اور ارتقاء اور اس کے مسائل کے جائزے کی نوعیت بالکل بدل چکی ہے ۔ اس کتاب میں اگرچہ مصنف نے زیادہ تر عیسائیت کو ہی بطور مثال سامنے رکھا ہے تاہم اس سے مذہب کے عمومی فلسفیانہ مطالعے کا جدید رخ ہمارے سامنے آ جاتا ہے جس کی بنیاد پر ہم اپنے مخصوص تقاضوں کی روشنی میں مذہبی مسائل پر غور و خوض کر سکتے ہیں ۔ اس کتاب کا ترجمہ اسی نقطۂ نگاہ کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے ۔ چونکہ یہ کتاب عیسائی نقطۂ نگاہ سے لکھی گئی ہے اس لیے لازمی طور پر اس میں فلسفۂ مذہب کے صرف اس پہلو پر توجہ دی گئی ہے جو عیسائیت کی تاریخ سے تعلق رکھتا ہے ۔ ایسی ہر کوشش یقیناً اپنی افادیت میں محدود ہو کر رہ جاتی ہے ۔ ہم اسے عیسائی فلسفۂ مذہب کی تاریخ کہہ سکتے ہیں اور اس سے زیادہ مصنف اس کا دعویٰ بھی نہیں کرتا ۔

اصطلاحات کا ترجمہ کرتے وقت کراچی یونیورسٹی کے شعبۂ تالیف و ترجمہ کی کتاب ''اصطلاحات فلسفہ'' سے کافی مدد لی گئی ہے جس کے لیے میں مؤلفین کا شکر گزار ہوں ۔ اس کتاب میں ''theology'' کا ترجمہ ''الٰہیات'' کیا گیا ہے جو انگریزی لفظ کا لغوی ترجمہ ہے ۔ مختلف انگریزی اصطلاحات کے اردو متبادل کی تلاش میں جناب عارف ذبیح ایم ۔ اے (ریسرچ سکالر ادارۂ ثقافت اسلامیہ) نے پوری جاں فشانی سے میری مدد کی ؛ ان کا شکریہ ادا کرنا باعث مسرت ہے ۔

بشیر احمد ڈار

حصّۂ اوّل

مسئلہ اور اس کا تاریخی پس منظر

باب اول

مطالعۂ مذہب

تمہید

مذہب کا مطالعہ کرنے کے عام طور پر دو طریقے ہیں ۔ ایک طریقے کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنی زندگی کو مذہبیت کے مطابق زیادہ سے زیادہ ڈھالنے کی کوشش کریں ۔ اس کا کام مذہب کے بارے میں علمی واقفیت پہنچانا نہیں بلکہ دل میں مذہبی اصول اور اعمال سے محبت پیدا کرنا ہے ۔ اس مقصد کے لیے ایک مخصوص طریق کار استعمال کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ الہامی صحیفوں اور مذہبی کتابوں کے اقتباسات اور مثالیں پیش کر کے انسانوں کے جذبۂ محبت و عقیدت کو ابھارا جاتا ہے اور اس طرح ان کو پرہیزگاری اور دین داری کی ترغیب دینے کی کوشش کی جاتی ہے ۔

اس کے برعکس ایک دوسرا طریقہ ہے جس کا مقصد مذہب کے بارے میں مکمل علم حاصل کرنا ہے ۔ ممکن ہے کہ اس طرح ہماری زندگی میں مذہبی روح زیادہ سے زیادہ کار فرما ہو جائے لیکن یہ مقصد اس کے دائرۂ عمل سے باہر ہے ۔ اس کا ایک مخصوص طریق کار ہے جو پہلے طریق کار سے بالکل مختلف ہے ۔ اس جگہ اس طریق کار کے تفصیلی تقاضوں سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں ۔ اس کے عمومی اصول وہی ہیں جن کو ہم دوسرے موضوعات کے مطالعے کے وقت کام میں لاتے ہیں ۔

اس کتاب میں دوسرا طریق کار اختیار کیا گیا ہے ۔ ہمیں ان انسانوں کی اہمیت اور قدر و قیمت کا پورا پورا احساس ہے جو لوگوں میں نیکی ، تقدس اور پرہیزگاری کے اصولوں کو ہر دل عزیز بنانا چاہتے ہیں، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابل تردید ہے کہ مذہب کے بارے میں علمی تحقیق کے بغیر مذہبی زندگی میں وسعت اور گہرائی پیدا نہیں ہو سکتی ۔ اگر عملی زندگی کا انحصار صحیح علم کی بنیادوں پر نہ ہو تو اس سے انفرادی اور

اجتماعی زندگی میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے ، اس لیے ضروری ہے کہ ہم ابتدا ہی میں ان بنیادی اصولوں کی وضاحت کر دیں جو تلاش حق و صداقت کے لیے ضروری ہیں ۔

وہ اصول کیا ہیں ؟ کسی موضوع کو سمجھنے کے لیے ان الفاظ کی وضاحت ضروری ہے جن کے ذریعے ہم اپنی تحقیق کے نتائج بیان کرتے ہیں ۔ مثلاً اگر ہم ''خدا'' اور ''ایمان'' کے الفاظ کا صحیح مفہوم متعین نہ کر سکیں تو ہمارے لیے خدا کے وجود کو ثابت کرنا اور ایمان اور علم کے تعلق کو واضح طور پر سمجھنا دشوار بلکہ ناممکن ہو جائے گا ۔ مختلف مسائل کے صحیح حل اور ان کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے الفاظ اور اصطلاحات کے مفہوم کا تعین ضروری ہے ۔ دوسرا اصول توافق فی الذات (Self-consistency) کا ہے ۔ ایک طرف یہ عقیدہ رکھنا کہ خدا اپنے فضل و کرم سے نیکوں کو جزا اور بدوں کو سزا دیتا ہے اور دوسری طرف یہ کہنا کہ خدا کے اعمال قانون علت و معلول کے تابع ہیں ، جذباتی طور پر تو تسکین دہ ہو سکتا ہے لیکن منطقی لحاظ سے اجتماع نقیضین ہوگا ۔ خدا یا تو قوانین طبعی کے مطابق عمل کرتا ہے یا وہ ان قوانین کو اپنے اخلاقی مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے ۔ حقیقت کے متلاشی کو ان دونوں عقائد میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ہوگا ۔ صحیح تفہیم کی تیسری شرط یہ ہے کہ تمام تحقیق طلب حقائق پر پوری پوری توجہ مرکوز کی جائے ۔ مذہب کے معاملے میں اکثر دیکھنے میں آتا ہے کہ لوگ ان حقائق کو نظر انداز کر دینے سے بالکل نہیں جھجکتے جو ان کے عقیدے سے مطابقت نہ رکھتے ہوں ۔ یہ امر اکثر فراموش کر دیا جاتا ہے کہ ہمارا تجربہ محدود ہے اور مذہب کی صحیح ماہیت تک پہنچنے کے لیے ایسے متعلقہ حقائق کا انکشاف ناگزیر ہے جو ابھی تک ہمارے تجربے میں نہیں آئے ۔ یورپ اور امریکہ کے اکثر مفکرین میں مشرقی مذاہب کے تقابلی مطالعے سے بے اعتنائی کا رجحان آج تک موجود ہے ۔ وہ اس حقیقت سے بے خبر ہیں کہ ایسے تقابلی مطالعے کے ذریعے بہت سے مسائل آسانی سے حل ہو سکتے ہیں ۔ چوتھا اور آخری اصول غیر جانب داری کا ہے ۔ جو حقائق ہمارے سامنے آئیں ہمیں ان کی تعبیر کرتے وقت اپنے مزعومہ تصورات اور خواہشات سے بالا تر رہنا چاہیے ۔ مذہب کے معاملے میں غیر جانب داری کا ایسا رویہ اختیار کرنا سب سے زیادہ مشکل کام ہے کیوں کہ اس کا تعلق ہماری جذباتی زندگی سے

اتنا گہرا اور شدید ہے کہ اس سے الگ رہ کر سوچنا اکثر حالات میں دشوار ہو جاتا ہے۔ ہم بالکل غیر شعوری طور پر اپنی خواہشات کے مطابق نتیجہ نکال لیتے ہیں اور یہ چیز مذہب کی صحیح ماہیت معلوم کرنے میں حارج ہوتی ہے۔ کسی ایک عقیدے کو صحیح سمجھنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے برعکس عقائد کو ہم غلط سمجھتے اور رد کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص توحید کو صحیح مانتا ہے تو لازماً وہ شرک کی ہر قسم کو غلط ٹھہرائے گا۔ اس کے باوجود علمی بحث کے دائرے میں دیانت داری کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے عقائد کی تردید کرنے سے پہلے ان کو بالکل اس طرح بیان کیا جائے جس طرح ان کے حامی انہیں تسلیم کرتے ہیں اور اس کے بعد ان کو غلط قرار دینے کے لیے معقول دلائل پیش کیے جائیں۔

الغرض مذہب کے صحیح مطالعے کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ علمی دیانت داری اور دیگر مذاہب سے ہمدردانہ برتاؤ۔ ان تقاضوں کو پورا کرنا اور ان اصولوں کی مکمل پیروی کرنا بالخصوص مذہب کے معاملے میں سخت دشوار ہے؛ تاہم ہمیں کوشش کرنی چاہیے کہ جہاں تک ہو سکے اپنے مطالعے میں ان تقاضوں کا پورا پورا خیال رکھیں۔

مذہب کے مطالعے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ان میں سے ایک صورت وہ ہے جسے ہم ''تاریخ مذہب'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ انسان کے دوسرے معاملات کی طرح مذہب بھی ایک قابل تغیر شے ہے۔ تاریخ کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ مذہب کی شکل کافی حد تک تبدیل ہو چکی ہے۔ اس کی ظاہری ہیئت وہ نہیں رہی ہے جو آج سے کچھ صدیوں پہلے تھی۔ یہ تبدیلی اکثر رسوم و اعمال، معاشرتی نظام و داخلی میلانات، تصورات اور عقائد میں نظر آتی ہے۔ بعض جگہوں اور بعض زمانوں میں یہ تبدیلی بالکل غیر محسوس طریقے سے ظاہر ہوتی ہے اور بعض اوقات بالکل ناگہانی اور انقلابی شکل میں سامنے آجاتی ہے۔ مغربی دنیا میں ہیلینی دور، پروٹسٹنٹ دور اصلاح اور آخری دو صدیاں انقلابی تبدیلی کی بہترین مثالیں ہیں۔ مسلسل تبدیلی کا یہ تصور مذہب کی ماہیت سمجھنے میں بڑی مدد دیتا ہے اور اسی کے باعث چند بنیادی سوالات پیدا ہوتے ہیں: مثلاً کسی خاص قوم میں ایک خاص دور میں کون کون سی اہم مذہبی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں؟ ان تبدیلیوں کے کیا اسباب تھے اور ان سے کیا کیا نتائج برآمد

ہوئے؟ مذہبی خصوصیات کس طرح ایک جماعت سے دوسری جماعت میں منتقل ہوتی ہیں؟ مختلف قوموں کے انقلابی رجحانات میں کہاں مماثلت پائی جاتی ہے؟ کیا ان تبدیلیوں میں کوئی بنیادی قانون کار فرما ہوتا ہے؟ اگر ہے تو وہ کیا ہے؟ موجودہ حالات میں تو شاید پہلے سوال کا جواب دینا بھی آسان نہ ہو۔ شاید ان قوموں کے معاملے میں یہ بات آسان ہو جن کے تاریخی حالات بالکل واضح شکل میں ہمارے سامنے موجود ہیں۔ باقی سوالات کے صحیح جواب یقیناً اس پہلے سوال کے صحیح جواب پر ہی منحصر ہیں۔ موجودہ دور سے پہلے ان سوالات سے متعلق جو عمومی نظریات لوگوں نے بڑے اعتماد کے ساتھ پیش کیے تھے، وہ آج بالکل غلط یا ناکافی ثابت ہو چکے ہیں۔ چنانچہ کسی صحیح نتیجے تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم نئے سرے سے حقائق کی تلاش کریں اور پھر تنقیدی نظر سے ان کا جائزہ لیں۔ مذہب کا مطالعہ کرنے کے لیے تحقیق کا میدان کھلا پڑا ہے۔ قدیم اقوام کے مذاہب کا مطالعہ اشد ضروری ہے کیوں کہ جدید تمدن کے اثرات اتنے ہمہ‌گیر ہیں کہ ان اقوام کے لیے اپنی مذہبی رسوم کو اپنی اصلی حالت میں برقرار رکھنا مشکل ہو رہا ہے، اس لیے ان کی مذہبی حالت، ان کے عقائد و رسوم اور ان کے نظریات کا مطالعہ جتنی جلدی کیا جا سکے، بہتر ہے۔

مذہب کے مطالعے کا ایک دوسرا ذریعہ ''نفسیات مذہب'' ہے۔ بعض اقوام کے نزدیک مذہب ایک داخلی اور ذاتی معاملہ ہے۔ جب کسی شخص کا رویہ واضح طور پر مذہبی ہوتا ہے تو اس کی نفسیاتی کیفیت میں ایک نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ اسی حالت میں اس کا تفکر، تاثر اور عمل دوسری حالتوں کے تفکر، تاثر اور عمل سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں: چند معلوم حالات میں مذہبی جذبے سے سرشار فرد یا گروہ کی نفسیاتی کیفیت کیا ہوتی ہے؟ جب ہم اس حالت کا کسی غیر مذہبی حالت سے مقابلہ کرتے ہیں تو ان دونوں حالتوں کی نفسیاتی کیفیات میں کون کون سے مشترک اور کون کون سے مختلف عناصر پائے جاتے ہیں اور ان میں سے ہر کیفیت اس فرد کے دوسرے افراد سے تعلقات پر کس طرح اور کس حد تک اثر ڈالتی ہے؟ ہم ان افراد کی مذہبی نفسیات کا تقابلی مطالعہ کس طرح کر سکتے ہیں جن کے سماجی حالات، تہذیب و تمدن اور مذہبی روایات ایک دوسرے سے بالکل

مختلف ہیں ؟ کیا مذہبی نفسیات کے کوئی عمومی قوانین ہیں ؟ اگر ہیں تو کون سے ہیں ؟ ان سوالوں کا جواب آسان نہیں ہے ۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ ابھی تک ماہرین نفسیات نے اپنے طریق کار کے کوئی واضح اصول طے نہیں کیے جن سے نفسیاتی حقائق کی صحیح تعبیر کی جا سکے ۔ مذہب کے معاملے میں ہر مکتب فکر نے انسانی فطرت کے متعلق اپنا ایک واضح یا غیر واضح نظریہ قائم کر رکھا ہے ۔ مغرب کے جدید مفکرین نے نفسیات کے بے شمار متضاد نظریات پیش کیے ہیں اور دوسری طرف مختلف مشرقی مذاہب بھی (جن کے پیروؤں میں کافی معقول آدمی شامل ہیں) اپنے اپنے نفسیاتی نظریات پیش کرتے ہیں جن کے بنیادی تصورات ہمارے مانوس تصورات سے بالکل مختلف ہیں ؛ مثلاً بدھ مت اور ہندو مت میں نفسیاتی تجربات کا ایک طویل ارتقا نظر آتا ہے ۔ انھوں نے ان نتائج کو نظری طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ان کو سمجھنے کے لیے ان اقوام کے مخصوص تصورات اور رجحانات کا مطالعہ ناگزیر ہے ۔ مذہب کا مطالعہ کرنے اور کسی صحیح نتیجے تک پہنچنے کے لیے اس موضوع پر غور و فکر کرنا ضروری ہے ۔

مطالعۂ مذہب کے اس طریق کار میں دو خاص باتوں کا ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے ۔ ان میں سے ایک نفسیات تصوف ہے ۔ صوفیانہ جذب کی متشدد اور مبالغہ آمیز صورت صحیح قسم کے مذہبی افراد میں کم ہی پائی جاتی ہے؛ تاہم مذہب کے متوازن مطالعے کے لیے تصوف کا مطالعہ بھی ضروری ہے کیوں کہ صوفیانہ وارداتیں اور کشف ، فنا اور بقا ، اتحاد اور وصال کے تجربات اپنی جذباتی شدت اور کشف حقائق کے لحاظ سے کافی اہم ہیں ۔ ان کا تعلق بعض ایسے امور سے ہے جو ماہر نفسیات کے دائرۂ تحقیق میں آتے ہیں اور ان کے صحیح صحیح باہمی رشتے کا پتا لگانا بڑا مشکل کام ہے ۔ صوفیوں میں بعض ایسی کیفیات پائی جاتی ہیں جن کو وہ تنویم (Hypnotism) ، جنسی سراب خیالی اور ذہنی بیماری کا نام دیتے ہیں ۔ بعض کا خیال ہے کہ ہر انسان کی زندگی میں کچھ تناؤ یا کشمکش پیدا ہوتی رہتی ہے ۔ اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے فطرت نے انسان کے جسم اور ذہن میں کچھ خاص قسم کے عوامل رکھ دیے ہیں جن کی مدد سے وہ زندگی میں اس کشمکش کے باوجود ایک قسم کا توازن پیدا کر لیتا ہے ۔ ان مفکرین کا کہنا ہے کہ تصوف کے باعث ان فطری معمولات میں

شدت یا گہرائی پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ شخص جو تصوف کی حقیقت پانے میں کام یاب ہو جاتا ہے، مذہب کے عمومی مطالعے میں ایک ایسی چیز کا اضافہ کرتا ہے جس کی مدد سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ مذہب اپنے پیروؤں کی نفسیاتی زندگی پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے۔

دوسرا مسئلہ مذہب اور علاج بالنفس (Psychotherapy) کا تعلق ہے۔ علاج بالنفس کے ماہر کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ذہنی کشمکش سے پیدا ہونے والی بیماریوں کا اس طرح علاج کر سکتا ہے کہ اس سے انسان کی نفسیاتی صحت مکمل طور پر بحال ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے خاص طریقے سے ذہنی تکالیف، گناہ اور جرم جیسے مسائل کا حل پیش کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا علاج بالنفس انسانوں کی وہ خدمت زیادہ سائینٹیفک طریقے سے سر انجام نہیں دیتا جو پہلے مذہب کیا کرتا تھا؟ اگر ان دونوں کے دائرۂ عمل میں نمایاں فرق ہے تو وہ کیا ہے؟ اس نئے اور اہم نفسیاتی طریقۂ کار کے مقابلے میں مذہب کے موقف کو کس طرح صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے؟

مذہب کی تفہیم کا تیسرا راستہ ''فلسفۂ مذہب'' ہے۔ ہر مذہبی آدمی اس کائنات کے متعلق کچھ نہ کچھ نظریہ رکھتا ہے جس کا اس کی زندگی پر کافی اثر ہوتا ہے۔ مذہب کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والا ان عقائد اور ان کی عہد بہ عہد تبدیلیوں پر غور و خوض کرتا ہے۔ وہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ یہ عقائد کب پیدا ہوئے، کیسے پھیلے اور کن حالات میں ان کو ترک کر کے دوسرے عقائد اختیار کر لیے گئے؟ ماہر نفسیات ان عقائد کا مطالعہ نفسیاتی ماحول میں کرتا ہے۔ اس کا مقصد ان عقائد کی صحت کو پرکھنا نہیں ہوتا بلکہ وہ یہ دیکھتا ہے کہ لوگ ان عقائد کو کس کس طرح مانتے اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ لیکن ان عقاید کی درستی اور نا درستی کا تصفیہ انسان کے لیے زیادہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور یہی فلسفۂ مذہب کا اصلی کام ہے۔ وہ ایک قوم کے زندہ مذہبی عقائد کا تنقیدی مطالعہ کرتا ہے اور اس لیے اس کی نگاہ میں کسی قوم کو کوئی امتیازی حیثیت حاصل نہیں۔ لیکن عملی طور پر ایک شخص دنیا کی مختلف قوموں کے عقائد کے متعلق صحیح واقفیت حاصل نہیں کر سکتا اس لیے فلسفۂ مذہب کے مکمل تقاضوں سے پوری طرح عہدا برآ ہونا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ ان پر سیر حاصل بحث کرنے کے لیے ایک مفصل کتاب کی ضرورت ہے جس

میں ان مسائل کا پس منظر بیان کیا جائے۔ اس کتاب میں صرف مغربی مذہبی روایات اور ان سے پیدا ہونے والے مسائل پر بحث کی جائے گی۔ اگرچہ دوسرے ممالک کی مذہبی روایات اور ان کے مسائل بھی کچھ کم اہم نہیں ہیں لیکن فی الحال ہم نے اپنے دائرۂ تحقیق کو صرف اول الذکر تک محدود رکھنا زیادہ مناسب سمجھا ہے۔

مذہبی مفکر عقاید کا تنقیدی مطالعہ کرتے وقت ان تمام اصولوں کو اپنے سامنے رکھتا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے:

(۱) ان عقاید کی تشریح کرنے سے پہلے ان کے مفہوم کا صحیح تجزیہ کرنا ضروری ہے؛ اس سے ابہام اور گنجلک کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں اور ان عقیدوں کے مضمرات واضح شکل میں سامنے آ جاتے ہیں۔

(۲) فلسفیانہ تفکر سے مذہبی مقدمات کے باہمی تضاد کی نشان دہی کی جا سکتی ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ان مقدمات کے منطقی مفہوم کی مکمل وضاحت کر دی جائے کیوں کہ بعض اوقات ایک عقیدے کو دیکھتے ہی محض اس لیے غلط کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ چند مسلمہ حقائق سے متعارض ہوتا ہے۔

(۳) ان حقائق کا تنقیدی جائزہ لینا چاہیے جو کسی عقیدے کی صحت یا عدم صحت کے لیے بطور دلیل پیش کیے جاتے ہیں۔

(۴) ان دلائل پر پوری پوری نقد و جرح کی جائے جن کے باعث ہم بہ ظاہر چند سیدھے سادے مقدمات سے ایک خاص نتیجے تک پہنچتے ہیں۔ کیا یہ نتائج ان مقدمات سے مکمل غیر جانب داری سے مستنبط کیے گئے ہیں یا ان کی تعبیر میں کسی ذاتی رجحان کا عکس پایا جاتا ہے؟ کیا یہ نتائج اس کے مزعومہ عقائد ہی کا دوسرا نام نہیں ہیں؟

جب کوئی عقیدہ ان چاروں اصولوں کے مطابق درست ثابت ہو، تب کہیں جا کر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلسفیانہ طور پر اس کی صداقت کا ممکن ثبوت مہیا ہو گیا ہے۔

مغرب کی مذہبی روایات کی روشنی میں مندرجہ ذیل سوالات زیادہ قابل توجہ ہیں۔ مثلاً جب ہم خدا کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے کس قسم کی ہستی مراد ہے؟ ایسی ہستی موجود ہے یا نہیں؟ اس ہستی

سے انسانوں کے تعلقات کی نوعیت کیا ہے ؟ اس دنیا میں یا اس کے ماورا کسی اور دنیا میں ہمارا انجام کیا ہے ؟ کیا موجودہ زندگی اور موت کے بعد کی زندگی میں تسلسل قائم رہے گا ؟ ایمان کی ماہیت کیا ہے اور سائنس سے اس کا کیا تعلق ہے ؟ انسان قانون علت و معلول کا پابند ہے یا اس قانون کی پابندیوں سے آزاد ہے ؟ اگر وہ آزاد ہے تو اس آزادی سے کیا مراد ہے ؟ اور وہ دیگر مذہبی ، اخلاقی اور نفسیاتی مسائل پر کس حد تک اثر انداز ہوتی ہے ؟ مذہب ، اخلاقی نصب‌العین اور فرائض میں کیا تعلق ہے ؟ خاص طور پر مذہب کی اہمیت ان معاشرتی مسائل کے معاملے میں کیا ہے جو ہمارے لیے آج درد سر کا موجب بنے ہوئے ہیں ، مثلاً جنگ و امن ، سرمایہ داری اور اشتراکیت ، جمہوریت اور آمریت ؟ ان تمام مسائل میں ہمارے ہاں مختلف اور اکثر متضاد نظریات پائے جاتے ہیں ۔ ان میں سے کون سے نظریات صحیح ہیں اور کون سے غلط ؟ فلسفۂ مذہب کا یہ کام ہے کہ وہ ہمیں ان مختلف سوالات کا حل تلاش کرنے میں مدد دے ۔

یہاں یہ سوال اٹھانا مناسب ہے کہ فلسفۂ مذہب اور الٰہیات (Theology) میں کوئی فرق ہے یا نہیں اور اگر ہے تو وہ کیا ہے ؟ قدیم زمانے کے بعض حکما کے نزدیک ان دونوں میں کوئی بنیادی فرق نہیں ۔ اکثر مفکرین نے اپنے نظریۂ کائنات میں خدا کو ایک اہم اور بنیادی حیثیت دی ہے وہ ان کے نزدیک تمام موجودات کا منبع ہے ۔ اس کے علاوہ بعض الٰہیاتی مفکرین ایسے بھی ہیں جن کا فکر، جدید فلسفے کے مختلف رجحانات سے اس قدر متاثر ہے کہ ان کا نظام الٰہیات انہی کے زیر اثر تعمیر ہوا ہے۔ اس مماثلت کے باوجود ان دونوں میں ایک اہم فرق بھی ہے جو ان کے مفہوم سے واضح ہو جاتا ہے ۔ الٰہیات ایک ایسا علم ہے جس کا موضوع دین یا خدا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ ماہر الٰہیات خدا کے متعلق چند بنیادی مفروضات کو تسلیم کرتا ہے اور پھر ان مفروضات کی بنیاد پر سائنسی، اخلاقی اور مذہبی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ ممکن ہے کہ ان مفروضات کو اختیار کرنے سے پہلے اس نے اس کا مکمل تنقیدی جائزہ لیا ہو لیکن مسئلے کا یہ پہلو الٰہیات کے اصل موضوع کا جزو نہیں ہے ۔ ماہر الٰہیات سے زیادہ سے زیادہ یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ اس تنقیدی جائزے کے نتیجے کو ایک منظم اور مربوط شکل میں پیش کر دے ۔ اس کے برعکس فلسفۂ مذہب

مذہبی معاملات کی مضمر حکمت سے محبت یا اس کی تلاش کا نام ہے۔ دوسرے الفاظ میں ماہر فلسفۂ مذہب کا یہ کام ہے کہ مسئلے کے اس پہلو پر جو الٰہیات نے نظر انداز کیا ہے، تفصیل سے بحث کرے۔ وہ مذہب کے متعلق تمام مختلف بنیادی مفروضات کا جائزہ لیتا ہے، ان کا آپس میں موازنہ کرتا ہے اور ہر ایک کے دعوے کی صداقت کو پرکھتا ہے۔ اس فرق کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ماہر الٰہیات اساسی طور پر معلم ہے جو اپنے عقائد اور مفروضات کو (جن کو اس نے سوچ سمجھ کر قبول کیا ہے) ایک منطقی اور منظم شکل میں دوسروں کے سامنے اس طرح پیش کرتا ہے کہ ان کے لیے قابل قبول نظر آئیں۔ فلسفۂ مذہب کے عالم کا کام اس کے برعکس ایک طالب علم کا سا ہے جو دوسرے طلبہ کی طرح حق کے حصول میں سرگرداں ہے۔ ممکن ہے کہ جب وہ اس تلاش کے نتیجے میں کسی صداقت تک پہنچ جائے تو وہ اس نظریے کا معلم ہو جائے اور اپنا علم الٰہیات پیش کرے۔ لیکن اس حالت میں اس کا عمل کس حد تک فلسفۂ مذہب کے دائرے میں شمار کیا جا سکتا ہے؟ اس کے متعلق وثوق سے کہنا مشکل ہے؛ البتہ اس واقعے سے انکار نہیں کہ بعض مذہبی مکتبہ ہائے فلسفہ اپنے مضمون کے لحاظ سے الٰہیات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ مکتبہ ہائے فلسفہ وہ ہیں جن کے مطابق مذہب کی بنیادی حقیقت کو منطقی طور پر پرکھا جا سکتا ہے۔ ان کی حالت میں الٰہیات اور فلسفۂ مذہب کی تفریق ممکن نہیں، البتہ دوسرے نظریات کے معاملے میں یہ تفریق بحال رہتی ہے۔

فلسفۂ مذہب کے طریقہ ہائے کار

فلسفۂ مذہب کا بہترین طریق کار کیا ہو سکتا ہے؟ اس کا ایک جواب تو مذہبی مسائل کی فہرست سے ملتا ہے جو ہم نے ابھی پیش کی ہے۔ ہم ان میں سے ہر ایک کا باری باری تجزیہ کریں اور ان کا تنقیدی مطالعہ کر کے ان کے مضمرات کو واضح کریں، نیز واقعات کی کسوٹی پر پرکھ کر ان کی معقول تعبیر کریں۔ فلسفۂ مذہب کی بہت سی کتابوں میں یہی طریق کار اختیار کیا گیا ہے۔ دوسرا طریق کار یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مذہب کی تاریخ یا نفسیات کے زیر اثر جو مذہبی مسائل پیدا ہوتے ہیں، ان کو چند اصولوں کے مطابق ترتیب دیا جائے۔

اس کتاب میں جو طریق کار اختیار کیا گیا ہے وہ ان دونوں سے

مختلف ہے اور اس کے دو وجوہ ہیں : اول تو چند منتخب موضوعات کو لے کر ان کا تجزیہ کرنا ایک مشکل امر ہے کیونکہ اس میں جنبہ داری اور ذاتی تعصب کی آمیزش کا کافی امکان ہے ۔ اس طریقے میں یہ بھی خدشہ ہے کہ جن مذہبی عقائد سے ایک شخص متفق نہیں ہے ، وہ ان کے خلاف کافی مواد پیش کر سکتا ہے اور جن عقاید کی طرف اس کا اپنا رجحان ہے، ان کے لیے دلائل مہیا کرنے میں وہ غیر شعوری طور پر سرگرم ہوتا ہے ۔ چونکہ اس طریقے میں کتمان حق کا بہت زیادہ امکان ہے اس لیے بہتر ہے کہ اس سے پرہیز ہی کیا جائے ۔

دوسری وجہ اس کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے ۔ فلسفۂ مذہب کی کئی قسمیں ہیں ، یعنی چند اساسی رجحانات ایسے ہیں جو مخصوص عقائد کی شکل میں ہی ظاہر ہو کر مذکورہ بالا تمام مسائل پر اثر انداز ہوتے ہیں ۔ ہم اپنے دوستوں اور عزیزوں کو جن سے ہم مذہبی مسائل پر بحث کرتے رہتے ہیں ، کسی ایک قسم میں شامل کر لیتے ہیں ۔ چنانچہ ان میں سے کوئی ایک خدا کی ذات یا کسی اور اہم مسئلے کے متعلق جو خاص نظریہ رکھتا ہے ، اس کی بنا پر ہم اندازہ کر لیتے ہیں کہ دوسرے مسائل میں اس کا نقطۂ نگاہ کیا ہوگا ۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی عقیدے کے چند ایسے مربوط نظام موجود ہیں کہ اگر کسی ایک نظام کا ایک عقیدہ تسلیم کر لیا جائے تو اس نظام کے دوسرے عقیدے از خود مسلم ہو جائیں گے ۔ اس قسم کے تقریباً سات مختلف نظام عقائد موجود ہیں جن کو بڑی آسانی سے ایک دوسرے سے متمیز کیا جا سکتا ہے ۔ مثلاً لا ادریت ، آزاد خیالی (Liberalism) ، کیتھولک عقیدہ یا اساسیت وغیرہ۔

اس حالت میں اگر فلسفۂ مذہب کے مطالعے کے لیے ہم صرف چند چیدہ موضوعات مثلاً خدا ، ایمان ، حیات بعدالممات وغیرہ پر الگ الگ بحث کرنے لگیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کے باہمی تعلقات نظروں سے اوجھل رہ جائیں گے ۔ اس طریقے سے مذہبی عقاید کی ایک ایسی تصویر سامنے آتی ہے جس میں کوئی توافق یا موزونیت نہیں ہے بلکہ جو ایسے کتنے ہی مختلف حصوں میں منقسم ہے جن میں سے ہر ایک دوسرے سے آزاد اور الگ ہے ۔ وحدت کا تصور قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہر نظام کا کلی طور پر

تنقیدی اور ہمدردانہ دونوں طریقوں سے مطالعہ کیا جائے۔ اس کا صحیح طریق کار یہی ہے کہ ہر نظام عقائد کے حامیوں کے دلائل کو اسی شکل میں پیش کیا جائے جس میں وہ لوگ انہیں دوسروں کو قائل کرنے کے لیے بیان کرتے ہیں۔

مندرجہ ذیل ابواب میں ہم عصر مغربی فلسفۂ مذہب کے سات مکتبہ ہائے فکر کی تشریح غیر جانب داری اور ہمدردی سے پیش کی جا رہی ہے تاکہ ناظر کو صحیح رائے قائم کرنے میں مدد ملے۔ اگرچہ اس کتاب کا مطمح نظر تاریخ نگاری نہیں بلکہ ان مکتبہ ہائے فکر کی تفہیم اور تشریح ہے، تاہم اس تشریح کا طریقہ کسی حد تک تاریخی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ تاریخ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے ایک معروضی اساس مہیا کرتی ہے کہ ان فلسفہ ہائے مذہب کی تشریح کس ترتیب سے کی جائے۔ مثلاً اگر ایک نظام دوسرے سے پہلے پیدا ہوا ہے تو ہم اس کا اسی ترتیب سے ذکر کر سکتے ہیں۔ چنانچہ تاریخی نقطہ نگاہ کو مد نظر رکھتے ہوئے سب سے پہلے کیتھولک عقیدے کا ذکر ہوگا اور آخر میں ہم عصر جدید مافوق الفطریت کا۔ لیکن تاریخی ترتیب حق و باطل کا فیصلہ کرنے کا کوئی معیار نہیں ہے۔ یہ خیال کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے کہ عقیدہ جتنا پرانا ہوگا، اتنا ہی زیادہ صحیح بھی ہوگا کیوں کہ یہ طویل عرصہ اس کی صداقت کی کافی ضمانت ہے۔ اس کے برعکس یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ اگر یہ قدیم نظریات سو فی صدی درست اور صحیح ہوتے اور مفکرین ان کی صداقت کو تسلیم کر لیتے تو بعد کے مختلف نظام کبھی ظہور میں نہ آتے۔ بعد کے نظاموں کا ظہور اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ قدیم نظام غیر تسلی بخش تھے۔ اس کے برعکس بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ جدید نظام ہائے فکر میں محض جدید ہونے کی وجہ سے صداقت کا امکان زیادہ ہے کیوں کہ ایک طرف ان میں جدید تقاضوں کا لحاظ رکھا گیا ہے اور دوسری طرف پہلے نظاموں کی غلطیوں اور کوتاہیوں سے سبق حاصل کر کے ان کی تلافی کی کوشش کی گئی ہے۔ اس رجحان کے جواب میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ان قدیم نظام ہائے فکر کے حامیوں نے جہاں اپنے قدیم اساسی رجحانات کو قائم رکھا ہے، وہاں انہوں نے جدید تقاضوں اور تغیرات سے پیدا ہونے والے مسائل کے پیش نظر ان میں مناسب تبدیلیاں بھی کر لی ہیں اور اس لیے وہ بھی اتنے ہی جدید ہیں جتنے دوسرے

نظام ہائے فکر۔ ان قدیم نظاموں کی تشریح کرتے ہوئے ہم ان کی جدید تعبیرات سے بھی بحث کریں گے تا کہ کسی قسم کی بھی بے انصافی کا امکان نہ رہ جائے۔ ایسے نظریات جو ہمیشہ کے لیے ختم ہو چکے ہیں، مثلاً اللہ پرستی ان کا یہاں تفصیلاً ذکر کرنا مناسب نہیں سمجھا گیا۔

تاریخی طریق کار کے صحیح استعمال کے لیے ضروری ہے کہ قدیم ترین نظریۂ مذہب کی تشریح کرنے سے پہلے اس تاریخی پس منظر کا مختصر سا نقشہ پیش کر دیا جائے جو اس میں اور بعد کے نظریات میں مشترک ہے۔ چنانچہ کیتھولک نظریۂ مذہب کو پیش کرنے سے پہلے یہودیت اور عیسائیت کے ارتقاء کے مختلف مدارج کا ذکر نا گریز ہے کیوں کہ ان کے بغیر اس نظریے کو سمجھنا نا ممکن ہے۔ اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ مغربی نظریات مذہب ایشیا کے بعض مذاہب کے نظریات سے بالکل مختلف ہیں۔ اول الذکر کی تشریح و تعبیر موخرالذکر مذاہب کے سمجھنے میں کسی طرح بھی مدد نہیں دے سکتی۔ ہر ایک مذہب کی نشو و ارتقاء اس کے اپنے جغرافیائی ماحول اور تاریخی روایات کے زیر اثر ہوتی ہے اس لیے مغربی نظریات مذہب کو پیش کرنے کے لیے ان تاریخی عوامل کا ذکر ناگریز ہے جن میں انہوں نے پرورش پائی ہے۔

چنانچہ اگلے تین ابواب میں انہی تاریخی عوامل کا ذکر ہے۔ ان کے بعد ہر باب (تیسرے حصے کو چھوڑ کر) کی ابتدا میں ان تاریخی حقائق کا مختصر ذکر کر دیا جائے گا جن کے زیر اثر وہ خاص فلسفۂ مذہب پروان چڑھا۔

دوسرا باب

اسرائیلی پس منظر

موجودہ علم کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مغربی دنیا کے فلسفۂ مذہب کے ابتدائی مواد کا سرچشمہ قدیم بنی اسرائیل کے مذہبی تجربات اور واردات ہیں، لیکن ان تجربات کے ساتھ ساتھ وہ تصورات بھی اہم ہیں جن کی روشنی میں ان تجربات کی تشریح کی گئی۔ بعد کے مذہبی تجربات کی تشکیل انھی تشریحات و تصورات کے زیر اثر عمل میں آتی رہی۔ ہمارے مقصد کے لیے ان تجربات اور اعمال کے بجائے یہ تصورات زیادہ اہم ہیں۔ ان میں سے قدیم ترین تصورات عام طور پر محض بنی اسرائیل یا ان کے مشرق ہمسایوں کی مخصوص تخلیق تھے لیکن بعد کے تصورات جن کے باعث ان متفرق اجزا میں وحدت و یکسانیت پیدا ہوئی (جو قدیم تصورات میں موجود نہیں تھی) یونانی فلاسفہ، خاص طور پر افلاطون اور ارسطو سے لیے گئے تھے۔ اس کے بعد رومی ذہن نے بھی اپنا اثر ڈالا اور اب آ کر جدید یورپ کی قوموں کے خصوصی رجحانات نے اس کی تشکیل میں حصہ لیا۔ ذیل میں تاریخی نقطۂ نظر سے ان تمام عوامل (سوائے آخری یعنی جدید یورپی اثرات کے) سے بحث کی جائے گی۔

فتح فلسطین کے وقت اسرائیلی مذہب

اسرائیلی مذہب کی تاریخ کا قدیم ترین دور جس کے متعلق ہمیں مکمل واقفیت ہے اور جس کی بنا پر ہم اس کی تفصیلات کو مروجہ تاریخی اصولوں کے مطابق بیان کر سکتے ہیں[1]، ۱۳۰۰ سے ۱۰۰۰ قبل مسیح

۱۔ اس جگہ ایک امر کا ذکر ضروری ہے۔ صحیح غیر جانب داری کے (مذکورہ بالا) اصول کے مطابق اسرائیلی تاریخ کی وہ تعبیر یہاں

باقی صفحہ ۱۶ پر

تک پھیلا ہوا ہے - ان تین سو سال میں اسرائیلی قبیلے فلسطین کے زرخیز میدانوں کو فتح کرتے رہے ، یہاں اس ملک کے قدیم باشندوں سے ان کا رابطہ ہوا اور جلد ہی وہ ان سے گھل مل گئے - اس فتح کے بعد ان کے طرز زندگی میں ایک عظیم انقلاب رونما ہوا ؛ خانہ بدوشی کی زندگی چھوڑ کر انھوں نے ایک جگہ ٹھہر کر کھیتی باڑی کا کام شروع کیا - ان میں قدیم زمانے کی تاریخی روایت موجود تھی کہ کبھی وہ مصر میں فرعون کی غلامی میں مبتلا تھے اور حضرت موسیٰ؏ کی مدد اور خداوند یہواہ کے فضل سے انہیں اس غلامی سے نجات نصیب ہوئی - اس دور میں ان کے مذہبی تصورات و اعمال اکثر حالتوں میں ان کی ہم سایہ اقوام کے مشابہ تھے ، لیکن اس تشابہ کے باوجود کچھ تصورات ان کے هاں ایسے بھی تھے جو صرف انھی سے مخصوص تھے - ان میں سے بیشتر کا تعلق اس تصور سے تھا کہ ان کے آبا و اجداد نے اپنی مرضی سے حضرت موسیٰ؏ اور ان کے جانشین یشوع کی تلقین پر خداوند خدا

بقیہ حاشیہ صفحہ ١٥ :

پیش کی جانی چاھیے جس کو تمام (ساتوں) نظام ھائے مذھب قبول کرتے ھوں ، لیکن بد قسمتی سے ایسی کوئی تعبیر موجود نہیں - ھمارے سامنے دو نظریات ھیں - ایک تو اسرائیلی تاریخ کی روایتی تعبیر ہے جس کو کیتھولک نظریے کے پیرو اور اساسیت کے حامی تسلیم کرتے ھیں - دوسری وہ تعبیر ہے جو اعلیٰ تنقید معنوی کے بعد اور اس کے زیر اثر وجود میں آئی - یہ تعبیر باقی پانچ نظام ھائے مذھب کے نزدیک قابل قبول ہے - ان تعبیروں کا فرق دسویں باب میں بیان ھوگا جہاں تنقید معنوی پر بحث ھوگی - اکثر معاملات میں وہ بالکل متضاد تصویر پیش کرتے ھیں - ھم اس کتاب میں زیادہ تر دوسری تعبیر کی پیروی کریں گے ؛ اگرچہ ھماری کوشش یہی ھوگی کہ کسی متنازعہ فیہ معاملے کو زیادہ طول نہ دیا جائے - پھر بھی ھم بعض ایسے بیانات کو نظر انداز کر دیں گے جو روایت پسند مکتبۂ فکر کے نزدیک تو صحیح اور مسلم ھیں (مثلاً کتاب پیدائش کے بیانات) لیکن دوسرے مکاتیب فکر کے نزدیک مسلم نہیں -

سے ایک عہد باندھا تھا ۔ اس دور میں ان کے مذہب کے متعلق جو کچھ معلومات ہمارے پاس ہیں، وہ عہد نامۂ قدیم کی کتب ''یشوع'' ، ''قضاۃ'' اور ''سموئیل'' سے حاصل ہوئی ہیں ۔

حضرت موسیٰؑ سے پہلے بنی اسرائیل کئی دیوتاؤں کے پجاری تھے ۔ ہر قبیلے اور ہر خاندان کا اپنا ایک دیوتا تھا جس سے وہ پناہ اور مدد کا خواہاں ہوتا تھا ۔ جب وہ مصر میں غلامی میں مبتلا تھے ، حضرت موسیٰؑ ایک شدید حیات بخش مذہبی واردات سے دو چار ہوئے ۔ انہوں نے اس واردات کی تعبیر یوں کی کہ فلسطین کے جنوب میں واقع کوہ سینا پر خدا کا ظہور ہوا جس نے انہیں حکم دیا کہ وہ بنی اسرائیل کو قید مصر سے نکال کر ایک ایسے ملک میں لے جائیں جہاں وہ خوش حالی کی زندگی بسر کر سکیں ۔ اس کام کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے ان سے خدائی مدد کا وعدہ بھی کیا گیا ۔ حضرت موسیٰؑ اس کوشش میں کامیاب ہوگئے لیکن اس موعودہ ملک میں پہنچنے سے پہلے ان کا انتقال ہوگیا اور بنی اسرائیل کی سرداری یشوع کے حصے میں آئی ۔ ان انقلاب انگیز حالات کے باعث بنی اسرائیل نے اپنی قدیم مذہبی روایات کو خیر باد کہا ۔ وہ یہواہ کے بہت ممنون تھے جس نے ان کی مدد کی ۔ چنانچہ حضرت موسیٰؑ اور یشوع کے کہنے سے انہوں نے یہواہ سے میثاق باندھا کہ وہ اور ان کی اولاد ہمیشہ اس کے وفادار رہیں گے ۔ اس میثاق کا مفہوم ان کے سرداروں کی تعبیر کے مطابق یہ تھا کہ وہ اس کے شکر گزار رہتے ہوئے اسی کی عبادت اور تابعداری کریں گے ؛ اس کے بدلے میں یہواہ اپنی چہیتی قوم بنی اسرائیل کی حفاظت اور راہ نمائی کرے گا ۔

اس میثاق رشتے کے باعث بنی اسرائیل کی مذہبی زندگی اپنی ہم سایہ اقوام سے دو حیثیتوں میں بالکل متمیز ہوگئی ۔ اول ، بنی اسرائیل میں انفرادی اور سماجی ذمہ داری کا شدید احساس پیدا ہوگیا ۔ دوسرے اس سے ایک نمایاں تاریخی شعور بھی ظہور پذیر ہوا جو اسرائیلی مذہب کے تصورات و رجحانات میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے ۔ ان دو خصوصیات کے بغیر شاید یہودی مذہب اتنی جلدی اور تیزی سے ترقی نہ کر پاتا ۔ اس ذمہ داری کا شعور ان کے اس میثاق تصور پر مبنی تھا کہ بیش تر اس کے کہ وہ یا ان کے آبا و اجداد کسی قسم کے فضل و بخشش کے

مستحق ہوتے ، خداوند یہواہ نے انہیں تمام بنی نوع انسان میں سے منتخب کیا ، انہیں غلامی سے نجات دلوائی اور ایک زرخیز اور سرسبز ملک ان کے لیے مہیا کیا ۔ چونکہ وہ اور ان کی اولاد سب اس نعمت میں شریک اور حصہ دار ہیں ، اس لیے یہ سب کی مشترکہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس خدا کے وفادار رہیں اور اس مذہب کی دیانت داری اور خلوص سے پیروی کریں جس کا حکم اس نے دیا ہے ۔ اس کے بعد نبیوں اور رسولوں نے ہمیشہ اس احساس ذمہ داری کی بنیاد پر تجدید اور اصلاح کا کام جاری رکھا اور انہیں اس میثاق کی یاد دھانی کرائی ۔ تاریخی شعور کی بنیاد اس تصور پر نہ تھی کہ یہواہ محض مظاہر قدرت یعنی چاند ، زمین ، ہوا وغیرہ کا دیوتا ہے جن کے خلاف انسان کو بقائے ذات کے لیے جد و جہد کرنی پڑتی ہے ، بلکہ یہ کہ خدا ان تمام قوتوں پر فرماں روا ہے ۔ اس کے سامنے ایک مقصد اعلیٰ ہے جس کے حصول کے لیے وہ اپنی چہیتی قوم کے تعاون کا طلب گار ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس قدیم ترین دور میں بھی اسرائیل کے مذہبی فکر و تجربے میں تاریخ و ارتقاء کا شعور و تصور موجود تھا ۔ ایک قدیم زمانے میں یہواہ نے ان پر فضل و بخشش کی بارش کی اور مستقبل میں ایک ایسے دور کی بشارت دی جب یہ فضل و بخشش زیادہ مقدار اور زیادہ عالم‌گیر شکل میں ان کو ہر طرف سے گھیرے گی ۔ اس تاریخی شعور اور درخشاں مستقبل کے تصورات کے باعث نبی اور رسول اپنے اپنے زمانے کے ماحول اور بدلتے ہوئے حالات میں اس میثاق خداوندی کی نئی نئی تعبیریں پیش کرتے اور لوگوں کو اس میثاق کی رو سے پیدا ہونے والی ذمہ داریاں یاد دلاتے رہے ۔

ان خصوصی صفات اور ان کے مضمرات کو چھوڑ کر بنی اسرائیل کے دوسرے تصورات اپنے زمانے کی دوسری متمدن قوموں کے تصورات سے مشابہ تھے ۔

اسرائیلی روایات کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں کہ یہواہ میں ایک طاقت ور قبائلی سردار کی تمام صفات موجود ہیں اور اس کے علاوہ وہ اُن تمام فطرتی قوتوں پر حکم ران ہے جن پر فلسطین کی سرسبزی اور زرخیزی کا دار و مدار تھا ۔ وہ خاص طور پر طوفانی بادلوں ، پہاڑوں ،

درختوں، چٹانوں اور چشموں سے وابستہ ہے۔ وہ فوجوں اور جنگوں کا دیوتا ہے اور دشمنوں پر فتح یاب ہوتا ہے۔ وہ غیور خدا ہے جو اپنی خصوصی صفات اور قوتوں میں کسی کو شریک نہیں دیکھ سکتا اور اس لیے جو کوئی بھی اس کے قائم کردہ محرمات کی خلاف ورزی کرتا ہے، سخت سزا پاتا ہے۔ اس خلاف ورزی میں وہ عمل اور نیت میں کوئی فرق روا نہیں رکھتا جیسا کہ سموئیل (۶، ۶-۷) میں خداوند نے عزہ کو اس بنا پر موت کے گھاٹ اتارا کہ اس نے بیلوں کے ٹھوکر کھانے پر خدا کے صندوق کی طرف ہاتھ بڑھا کر اسے تھام لیا تھا۔ یہواہ کے دل میں بنی اسرائیل کے دشمنوں کے متعلق کوئی ہمدردی نہیں ہے، اس لیے وہ بعض اوقات عورتوں اور بچوں سمیت تمام جنگی قیدیوں کو قتل کرنے کا حکم دیتا ہے۔ وہ مسلمہ سرداروں پر وحی نازل کر کے اپنی رضا اور ارادے کا اظہار بھی کرتا ہے۔ اس نے بنی اسرائیل پر چند رسوم کی پابندی عائد کر دی ہے جن میں سے بعض زراعتی میلوں سے متعلق ہیں اور کچھ اس دن کی یادگار منانے سے تعلق رکھتی ہیں، جب انہوں نے مصری فراعنہ کی غلامی سے نجات حاصل کی تھی۔ اس نے ان پر چند اخلاقی فرائض بھی عائد کیے ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنی قوم میں عدل و انصاف قائم کریں، لیکن جہاں تک اجنبیوں، بیواؤں، یتیموں، غلاموں وغیرہ پر رحم و شفقت کا سوال ہے، ناقدین اس معاملے میں متفق نہیں کہ یہ احکام عہد نامۂ قدیم میں پائے جاتے ہیں یا نہیں۔

انبیائے بنی اسرائیل کے کارنامے

انبیائے بنی اسرائیل کا دور اس زمانے سے ایک ہزار سال بعد شروع ہوتا ہے جو کوئی سوا دو سو سال تک رہا۔ اس دور میں انبیاء نے اسرائیلی تصورات کو ایک نئے قالب میں پیش کیا جس نے بعد کی اسرائیلی تاریخ پر نمایاں اثر ڈالا۔ عاموس نبی نے ۷۶۰ قبل مسیح کے لگ بھگ بیت ایل میں لوگوں کو ان کے اعمال کے خطرناک نتائج سے ڈرایا اور یسعیاہ ثانی نے ۵۴۰ قبل مسیح کے قریب، یعنی بابل کی جلاوطنی کے مایوس کن حالات میں امید کی شمع روشن کی۔ ان انبیاء نے تجدید و اصلاح کا کام اس وقت شروع کیا تھا جب دشمن چاروں طرف سے فلسطین پر یلغار کر رہے

تھے ؛ چنانچہ ۵۸۶ قبل مسیح میں بابل نے یہودیوں کی آزاد اور خود مختار سلطنت کا خاتمہ کر دیا ۔ تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حادثہ مذہب کے لیے جان گسل ثابت ہوا کیوں کہ اس سے صرف ایک یہی نتیجہ نکالا جا سکتا تھا کہ اس بدقسمت قوم کا خدا یا تو طاقت سے محروم ہے یا وہ اس قوم کا دشمن ہو چکا ہے ۔ ان خطرناک حالات میں بنی اسرائیل کے انبیاء نے اپنے دین کے اساسی تصورات اور رجحانات کی ایک بالکل نئی تعبیر پیش کی جس کے باعث بنی اسرائیل کی دینی زندگی کا تسلسل قائم رہا اور لوگ اپنے مستقبل سے مایوس نہ ہوئے بلکہ بلند تر عزائم سے آراستہ ہوکر حالات کا دلیری سے مقابلہ کرنے کے لیے تیار ہو گئے ۔ اس دور تجدید و اصلاح کے متعلق ہماری تمام تر واقفیت کا دار و مدار عہد نامۂ قدیم کے مندرجہ ذیل صحیفوں پر ہے : عاموس ، ہوسیع ، میکاہ ، یسعیاہ ، یرمیاہ اور حزقی ایل ، سلاطین اور تواریخ کے کچھ حصے اور استثنا (مؤخرالذکر ان صحیفوں میں سے ایک ہے جو حضرت موسیٰؑ کے نام منسوب ہیں) ۔

یہ انبیاء حضرت موسیٰؑ کے سچے جانشین تھےاور ان کی تمام کوششوں کا محور وہی میثاق تھا جو یہواہ اور بنی اسرائیل میں ہوا تھا ۔ وہ اپنے پیش رو کی طرح غیر معمولی ذہنی صلاحیتوں کے مالک تھے ۔ ان کی بصیرت نے آنے والے واقعات کا صحیح اندازہ کر لیا ۔ چنانچہ انھوں نے نہایت دانائی سے اپنے آپ کو اور اپنی قوم کو ان کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار کیا ۔ وہ بلند ترین اخلاقی شعور سے آراستہ تھے ۔ ان کے زمانے میں حالات نے ایک نئی کروٹ لی اور ساجی ماحول میں امیر و غریب ، مذہبی پیشوا اور دنیا دار ، بادشاہ اور رعیت ، ملکی اور غیر ملکی کی روز افزوں آویزش نے ایک خوفناک چیلنج پیش کیا ۔ انبیاء بنی اسرائیل نے اخلاقی ذمہ‌داری کے تصور کے مضمرات کا غائر مطالعہ کیا اور تقوے اور اخلاقی بلندی کے ایسے شان دار تصورات پیش کیے جو صدیوں کے بعد آج بھی انسانوں کے اخلاقی شعور کے لیے قابل قبول ہیں ۔ حضرت موسیٰؑ کی طرح وہ پیغمبرانہ جذب و اثر پزیری کے مالک تھے جس کے باعث ان کے کارنامۂ تجدید و اصلاح کو محض عام عقلی سمجھ بوجھ کا نتیجہ نہیں سمجھا جا سکتا ۔ اس میں اتنی شدت ، گیرائی اور وسعت تھی کہ ہم اسے خدائی الہام کے علاوہ کسی اور نام سے تعبیر نہیں کر سکتے ۔ اسی جذبے کے زیر اثر

انہوں نے مذہبی فریضے کی ایک بالکل اچھوتی تعبیر پیش کی اور یہواہ کا ایک نیا تصور قائم کیا ۔

ان انبیاء کے سامنے مرکزی سوال یہ تھا : ہماری قومی زندگی پر آنے والے حادثے کا کیا مفہوم ہے ؟ ان کے جواب کا خلاصہ یہ تھا :

ہم نے من حیث القوم یہواہ سے بدعہدی اور اس کے احکام سے روگردانی کی ہے اور اس میثاق سے جو اخلاق اور معاشرتی ذمےداری ہم پر عائد ہوتی تھی ، اس سے چشم پوشی کی ہے ۔ دشمنوں کے ہاتھوں شکست پانا اسی نافرمانی کا نتیجہ ہے ۔ اگر ہم اپنی اصلاح کر لیں ، گناہوں پر نادم ہو کر ان سے توبہ کر لیں تو شاید اس نافرمانی کے خوفناک نتائج سے بچ جائیں ۔ اگر یہ نہ ہوا تو شاید غلامی ہی میں ہم اپنے دین کو قائم رکھنے میں کامیاب ہو جائیں ۔ اگر ہم اپنی لغزشوں کے احساس سے شرم سار ہوں اور اصلاح کا عزم کر لیں تو آئندہ کسی مناسب موقع پر آزادی سے ہم کنار ہو سکیں گے ۔

یہ نئی تعبیر میثاق شعور کی ان دو نمایاں خصوصیات پر مبنی ہے جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں اور جو اسرائیلی مذہب کا جزو لاینفک تھیں ۔ مذہبی فکر کی تاریخ کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے اس تعبیر کی اہمیت کا دار و مدار اس حقیقت کے تسلیم کرنے پر ہے (جس کا اظہار بعض انبیاء کے ہاں واضح طور پر موجود ہے) کہ (۱) مذہبی تصورات اور اخلاق نصب العینوں نے گروہی اور نسلی حدود سے نکل کر آفاقیت کی شکل اختیار کر لی ۔ (۲) رسوم کی پابندی سے ہٹ کر اخلاق اور سماجی فلاح و بہبود کا تصور ابھر آیا ۔ (۳) ظاہر پرستی کی جگہ باطنی اصلاح کی اہمیت کا احساس پیدا ہو گیا ۔ انبیاء بنی اسرائیل کے کارنامے انہی تین عنوانوں کے تحت پیش کیے جائیں گے ۔

قدیم اسرائیلی روایات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہواہ کے علاوہ دوسرے دیوتاؤں کے وجود کو بھی تسلیم کرتے تھے ، جن میں سے بعض کا تعلق اپنی اپنی قوم سے ویسا ہی تھا جیسا کہ یہواہ کا

بنی اسرائیل سے ، لیکن خیال یہ تھا کہ یہواہ ان تمام دیوتاؤں سے زیادہ طاقتور ہے ، اور اگر چاہے تو ان دیوتاؤں کے پجاریوں کے ملکوں پر فتح پا سکتا ہے ۔ البتہ عمومی طور پر اس کا دائرۂ عمل اس کی چہیتی قوم بنی اسرائیل اور اس کے ملک تک محدود ہے ۔ دوسرے مذاہب کے اپنے اپنے دیوتا الگ تھے ۔ یہواہ کا بنی اسرائیل سے خصوصی تعلق اس امر سے واضح تھا کہ اس نے تمام اقوام میں سے اس کا انتخاب اس وقت کیا جب وہ غلامی کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی تھی ؛ اسی کی اعانت اور فضل سے وہ آزادی سے ہم کنار ہوئی اور ایک زرخیز و سرسبز ملک اس کی رہائش کے لیے بخشا گیا ۔ اس زمانے میں دوسرے دیوتاؤں کے وجود سے انکار کا سوال پیدا نہ ہوا تھا اور میثاق کی ابتدائی تعبیر کچھ اس طرح کی گئی تھی کہ بنی اسرائیل کے لیے ان دیوتاؤں سے قطع تعلق کرنا ضروری نہ تھا ؛ اگرچہ عملی طور پر انہیں کسی ایسے دیوتا کا مرہون منت ہونے کی ضرورت نہ تھی اور ان کی اولین اور آخری وفاداری یہواہ تک محدود تھی ۔

لیکن جب مصر ، شام ، اسوریا اور بابل کی فوجوں نے فلسطین پرحملے کیے اور اس کو فتح کر لیا تو انبیاء نے ان واقعات کو بنی اسرائیل کے لیے خدا کی تنبیہ قرار دیا ۔ اس میں یہواہ کا ایک بالکل نیا تصور مضمر تھا، یعنی وہ نہ صرف بنی اسرائیل کا بلکہ سب قوموں کا خدا ہے، خواہ وہ قومیں اسے خدا تسلیم کریں یا نہ کریں کیونکہ جو کچھ انہوں نے کیا ہے وہ یہواہ کے اس بلندتر مقصد کے مطابق ہے جو اس نے بنی اسرائیل کے لیے تجویز کیا ہے ۔ یسعیاہ کے نزدیک اسوری حملہ آور یہواہ کے قہر کا عصا اور ہتھیار ہے (۱۰،۵-۱۱) ۔ دوسری قوموں کے اقتصادی حالات اور ان کے تاریخی نشیب و فراز یہواہ ہی کے مرہون منت ہیں (یسعیاہ کے باب ۲۳-۳۳) ۔ اس قسم کے طرز فکر کا لازمی نتیجہ (جس کا واضح اظہار بعض انبیاء کے صحیفوں سے ہوتا ہے) یہ تھا کہ بنی اسرائیل کے ہاں دوسرے دیوتؤں کا تصور ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ۔ یہواہ ہی اس تمام کائنات کا خدا ہے اور اس کی بخشش و عنایت اس دنیا کے تمام انسانوں پر یکساں ہے ۔ اس تصور کو یسعیاہ نے نہایت حسین اور شاعرانہ انداز میں یوں پیش کیا : ”ساری زمین اس کے جلال سے معمور ہے ۔“ (۶،۳) ۔ انبیاء کی اس نئی تعبیر نے تخلیق کائنات کا وہ نظریہ پیش کیا جس کا الٰہیاتی بیان صحیفۂ پیدائش میں مذکور ہے جہاں یہواہ کو کائنات کا

واحد خالق اور اس کے تاریخی ارتقاء کا عالم کل اور عامل کل بیان کیا گیا ہے ۔

آفاقیت کے اس رجحان کا اخلاق پہلو انبیاء کے فکر میں زیادہ نمایاں اور واضح شکل میں موجود نہ تھا ۔ قدرتی طور پر اس آفاقی نصب العین سے یہ عقیدہ پیدا ہونا چاہیے کہ یہواہ کی شریعت کے اساسی اخلاقی تقاضے صرف اسی حالت میں پورے ہو سکتے ہیں جب بنی اسرائیل دوسری قوموں سے انہی اصولوں کے مطابق سلوک کریں جن کے مطابق وہ اپنی قوم کے دیگر افراد سے پیش آتے ہیں ۔ بعض انبیاء کے ہاں اس تصور کا دھندلا سا عکس ضرور پایا جاتا ہے لیکن اس کو واضح شکل میں کسی نے بھی پیش نہیں کیا ۔ اس اخلاقی آفاقیت کی طرف جہاں کہیں بھی اشارے ملتے ہیں ، وہاں یہواہ اور بنی اسرائیل کے درمیان میثاق رشتے کی ایک نئی تعبیر سامنے آتی ہے جو بعد کے انبیاء نے پیش کی ۔ بنی اسرائیل کے یہواہ کی چہیتی قوم ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ شاہد علی الناس کا کردار ادا کریں ، دینی حقائق کو جو یہواہ نے اپنے نبیوں کے ذریعے انہیں دیے ہیں ، لوگوں تک پہنچائیں ۔ یہواہ نے بنی اسرائیل کا انتخاب صرف اس لیے نہیں کیا کہ وہ مادی خوش حالی سے سرفراز ہوں بلکہ اس لیے کیا ہے کہ وہ غیر قوموں کے لیے صداقت کے علم بردار اور علم کی روشنی پھیلانے والے بنیں (زکریاہ ، ۸ ، ۲۰-۲۳) ۔ میثاق رشتے کی اس نئی تعبیر (جس کے مطابق یہ رشتہ صرف یہواہ اور بنی اسرائیل تک محدود نہیں رہتا بلکہ جو بنی اسرائیل پر تمام دنیا کے انسانوں کی راہنمائی کے لیے ایک عظیم الشان اخلاقی اور مذہبی ذمہ داری عائد کرتا ہے) کا دل کش اور بہترین بیان یسعیاہ ثانی نے (یسعیاہ کا صحیفہ باب ۵۳) کیا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ یہواہ کی نافرمانی سے جو مصائب بنی اسرائیل پر نازل ہوئے ہیں ، اگر انہوں نے ان کو صبر ، استقلال اور پا مردی سے برداشت کر لیا تو اس سے وہ دوسری قوموں کے سامنے کامیابی کے ساتھ یہ ثابت کر سکیں گے کہ یہواہ کے دین کے روحانی اقدار اور اصول ہی قابل قبول اور صحیح ہیں (دیکھیے مثلاً آیت ۱۱)۔ اس طرح یہ مصائب تمام انسانوں کی دینی اور اخلاق اصلاح کا باعث ہونے کی وجہ سے نیکی اور خیر کا سرچشمہ قرار دیے جا سکتے ہیں ۔

ان تبدیلیوں کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ انبیاء بنی اسرائیل نے لوگوں

کی توجہ محض رسوم کی پابندی سے ہٹا کر میثاق کے اخلاقی اور سماجی تقاضوں کی طرف منعطف کرائی ۔

عام مروجہ تصور یہ تھا کہ یہواہ نے شریعت کے جو مختلف احکام نازل کیے ہیں ، اہمیت کے لحاظ سے سب کے سب قابل عمل ہیں ۔ ایک طرف وہ احکام ہیں جن کا تعلق محرمات سے پرہیز ، ظاہری صفائی ، طہارت اور جانوروں کی قربانی سے ہے ۔ دوسری طرف وہ احکام ہیں جو لوگوں سے اچھے سلوک ، انصاف و عدل اور غریبوں اور مسکینوں سے مروت کا تقاضا کرتے ہیں ۔ لوگوں کا خیال تھا کہ یہ دونوں قسم کے احکام مساوی اہمیت رکھتے ہیں ۔ انبیاء نے اس کے خلاف پر زور احتجاج کیا ۔ انھوں نے کہا کہ یہواہ کی فرماں برداری کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے ہمسائے کے حقوق کا خیال رکھے ، اس کے مقابلے میں رسوم کی پابندی اور قربانی محض ثانوی چیزیں ہیں ، اور اگر رسوم کی پابندی سماجی فرائض کی ادائگی میں رکاوٹ بن جائے یا یہ خیال پیدا ہو جائے کہ رسوم کی مکمل ادائگی کے بعد ان فرائض کی ادائگی ضروری نہیں تو پھر ایسی حالت میں ان رسوم کی پابندی گناہ بن جاتی ہے ۔ عاموس نبی کہتا ہے :

''خدا وند یوں فرماتا ہے کہ اسرائیل کے تین بلکہ چار گناہوں کے سبب سے میں اس کو بے سزا نہ چھوڑوں گا کیونکہ انھوں نے صادق (یعنی متقی) کو روپے کی خاطر اور مسکین کو جوتیوں کے جوڑے کی خاطر بیچ ڈالا ۔ وہ مسکینوں کے سر کی گرد کا بھی لالچ رکھتے ہیں اور حلیموں کو ان کی راہ سے گمراہ کرتے ہیں ۔'' (۲،۶-۷)

''جن کا کام انصاف اور عدل کرنا ہے ، وہ اسے ناگدونا[1] بنا دیتے ہیں ۔ وہ رشوت لیتے ہیں اور ملامت کرنے والوں سے کینہ رکھتے ہیں ۔'' (۵،۷-۱۲)

ایسے حالات میں صومعہ میں قربانی پیش کرنے کے لیے حاضر ہونا یہواہ کے خلاف بغاوت کے مترادف اور نفاق کی بد ترین شکل ہے ۔

۱۔ ناگدونا یا افسنتین ، ایک قسم کی تلخ بوٹی ہے جو دوا وغیرہ کے کام آتی ہے ۔ مجازاً اس کا مفہوم سوہان روح ہے ۔

"بیت ایل میں آؤ اور گناہ کرو اور جلجال میں کثرت سے گناہ کرو ۔ ہر صبح اپنی قربانیاں اور ہر تیسرے روز دو یکی (یعنی عشر) دو ۔" (۴ ، ۴)

"میں تمہاری عیدوں کو مکروہ جانتا اور ان سے نفرت رکھتا ہوں ، اور میں تمہاری مقدس محفلوں سے بھی خوش نہ ہوں گا اور اگر تم میرے حضور سوختنی اور نذر کی قربانیاں گزرانو گے تو بھی میں ان کو قبول نہ کروں گا اور تمہارے فربہ جانوروں کی شکرانہ کی قربانیوں کو خاطر میں نہ لاؤں گا ۔ تو اپنے سرود کا شور میرے حضور سے دور کر کیونکہ میں تیرے رباب کی آواز نہ سنوں گا لیکن عدالت کو پانی کی مانند اور صداقت (یعنی تقویٰ) کو بڑی نہر کی مانند جاری رکھ ۔" (۴ ، ۲۱-۲۴)

یرمیاہ نبی تو اس معاملے میں اتنا غلو کرتا نظر آتا ہے کہ اس کے نزدیک یہواہ نے رسوم کی پابندی کا کبھی مطالبہ ہی نہیں کیا تھا ۔ پابندی رسوم کی حیثیت اس کے خیال میں محض ثانوی ہے (یرمیاہ ۷ ، ۱-۲۳) ۔ اس قسم کی تعلیم کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہواہ سے محبت اور وفاداری کے بعد میثاق رشتے سے جو اخلاقی ذمہ داری بنی اسرائیل پر عائد ہوتی ہے ، اس کا بہترین اظہار ہمسائے سے محبت ، سب کے ساتھ عدل و انصاف اور محتاجوں سے ہمدردی اور مروت میں سمجھا جانے لگا ۔ یہ نظریہ میکاہ نبی کے صحیفے میں بڑی عمدگی سے بیان کیا گیا ہے :

"میں کیا لے کر خدا وند کے حضور آؤں اور خدا کو کیوں کر سجدہ کروں ؟ کیا سوختنی قربانیوں اور یک سالہ بچھڑوں کو لے کر اس کے حضور آؤں ؟ کیا خدا وند ہزاروں مینڈھوں سے یا تیل کی دس ہزار نہروں سے خوش ہوگا ؟ کیا میں اپنے پہلوٹھے کو اپنے گناہ کے عوض میں اور اپنی اولاد کو اپنی جان کی خطا کے بدلے میں دے دوں ؟

"اے انسان! اس نے تجھ پر نیکی ظاہر کر دی ہے ۔ خدا وند تجھ سے اس کے سوا کیا چاہتا ہے کہ تو انصاف کرے اور رحم دلی کو عزیز رکھے اور اپنے خدا کے حضور فروتنی سے چلے ؟" (۶ ، ۶-۸)

ظاہر سے باطن کی طرف رجوع کرنے سے یہ مراد ہے کہ جہاں پہلے ظاہری اعمال کو اہم حیثیت حاصل تھی ، اب اس عمل کی روح یا جذبے کی

طرف زیادہ توجہ دی جانے لگی ۔ اسرائیلی انبیاء کی تعلیم سے پہلے یہودیت میں دوسرے مذاھب کی ابتدائی حالت کی طرح ظاہریت پر زیادہ زور دیا جاتا تھا ، باطنی زندگی اور اس کے امکانات پر کبھی توجہ نہ کی گئی تھی اور نہ ظاہری اعمال اور باطنی نیت کا فرق ملحوظ رکھا گیا تھا ۔ کسی مذہبی حکم کی خلاف ورزی ، خواہ دانستہ ہو یا نادانستہ ، ایک ہی طرح کی سزا کی مستوجب تھی ۔ یہواہ کی فرماں برداری ظاہری اعمال کی صحیح ادائگی ھی میں مضمر سمجھی جاتی تھی ، لیکن اس کے باوجود میثاق تعلق کے تصور میں اس تبدیلی کے امکانات مضمر تھے ۔ اس تصور کا مقصد یہ تھا کہ ہر شخص کے دل میں اخلاقی ذمہ داری کا احساس پیدا ھو اور وہ محض ظاہریت سے ہٹ کر اپنے دل سے یہواہ کے احکام اور شریعت کی پابندی کرے ۔ اس ذمہ داری کا اظہار محض ایک یا دو اعمال کے ذریعے نہیں ہو سکتا ، اس کے لیے دل کے انقلاب کی ضرورت ھے جس کے باعث اس کی ساری زندگی ، اس کے تصورات اور جذبات ، اس کے افعال اور اقوال اس ایک خدا یہواہ کی رضا جوئی میں منہمک ہو جائیں ۔ ظاہر و باطن ، داخلیت اور خارجیت کی یہ تمیز پہلے دور میں زیادہ واضح شکل میں موجود نہ تھی ۔ مرور زمانہ سے اس کا ظاہر ہونا ناگزیر تھا مگر ناسساعد حالات کے باعث یہ تمیز بہت جلد نمایاں شکل اختیار کر گئی ۔ جب رسوم کی ظاہری پابندی کے بجائے سماجی اور اخلاقی تقاضوں پر زیادہ زور دیا جانے لگا تو گویا داخلیت اور ظاہریت کا فرق تسلیم کر لیا گیا ۔ رسم کی ادائگی ایک ایسا عمل ھے جس کے مختلف اجزاء کو ایک منظم ترتیب میں بیان کیا جا سکتا ھے اور اگر کوئی شخص اس کو ادا کرنا چاھے تو اس کے لیے اس میں کوئی مشکل نہیں ۔ یہ ایک قسم کا میکانکی فعل ھے جس میں انسانی نفس یا شعور کا کوئی دخل نہیں ہوتا ۔ اس کے برعکس اخلاقی اعمال اس قسم کی میکانکی تنظیم و ترتیب کو گوارا نہیں کر سکتے ۔ وہ انسان سے مکمل شعور اور ادراک کا مطالبہ کرتے ھیں ۔ ان اصولوں کی پیروی کسی لگے بندھے طریقے سے نہیں کی جا سکتی ، ہر موقع اور ہر محل پر انسان کو پورے احساس ذمہ داری سے سوچنا ہوتا ھے کہ وہ کس طرح مثلاً کسی لاچار آدمی کی مدد کر سکتا ھے اور کون سا ذریعہ یا طریقہ ھے جس سے اس کی حاجت روائی ہو سکتی ھے ؟ ایسے معاملے میں کوئی ایک طریق کار نہ پہلے مقرر کیا جا سکتا ھے اور نہ عین وقت پر ۔ یہاں نصب العین سامنے ہوتا ھے مگر اس نصب العین تک پہنچنے کے لیے

انسان کو مناسب ذرائع خود تلاش کرنے ہوتے ہیں۔ اس نصب العین کا وجود ظاہری اعمال کی بجائے انسان کے قلب و ذہن میں موجود ہوتا ہے اور یہی قلب و ذہن کی داخلی زندگی ہے جو اس تبدیلی کے باعث اب واضح طور پر سامنے آ گئی۔ اب ظاہریت اور داخلیت، عمل اور نیت کا فرق بالکل عیاں ہو گیا۔

اسی فرق کے باعث ''روح'' اور ''روحانی'' کے الفاظ کا ایک نیا مفہوم سامنے آیا۔ قدیم اقوام میں روح کا تصور مادی تھا۔ روح جسم کا ایک طبعی عمل تھا جسے عام طور پر نفخ یا سانس سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ جب تک جسم میں سانس ہے، جسم زندہ ہے اور جب سانس کی آمد و رفت ختم ہوئی، جسم پر موت طاری ہو گئی۔ جب انبیاء کی نئی تعلیم کے باعث یہودیت میں یہ تبدیلی پیدا ہوئی تو روح کا یہ جسمانی تصور بھی ترک کر دیا گیا۔ اب اس سے مراد انسان کی وہ داخلی قوت تھی جس کے باعث اسے اپنی اخلاق ذمہ داری کا احساس ہوتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ دوسرے انسانوں اور خدا کے معاملے میں خلوص، محبت اور انصاف کا اظہار کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے۔

اس فرق کا ایک فطری نتیجہ یہ بھی ہوا کہ خدا کا تصور بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ یہ نیا تصور ہوسیع، یرمیاہ اور یسعیاہ ثانی کے صحیفوں میں نظر آتا ہے اور اس بنا پر خدا اور انسان کے تعلق میں بھی ایک نمایاں تبدیلی نظر آتی ہے۔ خدا انسان سے جس چیز کا مطالبہ کرتا ہے وہ محض چند اصولوں کی ظاہری پیروی نہیں بلکہ قلبی انقلاب ہے۔ اسی جذبۂ داخلیت کا بہترین اظہار زبور میں ملتا ہے۔ اول اول یہواہ ایک شخصی دیوتا تھا؛ وہ ایک ایسی ہستی تھی جس سے ہم عہد کر سکتے ہیں۔ اس عہد کے باعث چند ذمہ داریاں دونوں پر عائد ہوتی ہیں، لیکن یہ تعلق در حقیقت خدا اور فرد کے درمیان نہیں بلکہ خدا اور ساری قوم کے مابین تھا۔ اس دور میں یہواہ کی جو صفات افراد کے ذہن میں سب سے زیادہ نمایاں تھیں وہ قوت، غیرت، طاقت، رعب اور سختی وغیرہ تھیں۔ (اس میں کوئی شک نہیں کہ ان صفات کے ساتھ ساتھ اس کی شفقت اور رحمت کا تصور بھی موجود تھا)، لیکن جب انبیاء نے انسان کی داخلی زندگی پر زیادہ زور دینا شروع کیا اور ظاہری اعمال کی بجائے نیت اور قلب کی درستی کو زیادہ

اہم قرار دیا تو یہواہ کا ایک ایسا تصور سامنے آیا جس کی رو سے وہ نہ صرف اس قسم کی داخلیت کو زیادہ پسند کرتا ہے بلکہ وہ خود بھی اسی نصب العین کا مکمل نمائندہ ہے ۔ جب کبھی انسان میں اس قسم کا قلبی انقلاب پیدا ہوتا ہے تو خدا اپنی پوری قوت سے اس کی مدد کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے ۔ جب کوئی شخص توبہ استغفار سے اس کی طرف پورے خلوص سے رجوع کرتا ہے تو خدا اس کی آواز سننے اور اس کی پکار قبول کرنے کے لیے تیار ہوتا اور پدرانہ شفقت سے اس سے بغل گیر ہوتا ہے ۔ اس طرح خدا اور فرد کے باہمی تعلق میں ایک گہرائی پیدا ہو گئی ۔ ہوسیع نبی کے صحیفے میں خدا اپنی قوم کی فلاح و بہبود کے لیے اسی طرح پریشان و سرگرداں ہے جس طرح ایک خاوند اپنی بدکار بیوی کے لیے ، اور چاہتا ہے کہ وہ دوبارہ اس کے پاس آ جائے (باب ۱۱ ؛ ۲ ، ۱۴ ؛ ۳ ، ۵) ۔ یرمیاہ نبی ایک ایسے زمانے میں پیدا ہوئے جب بنی اسرائیل پر ہر طرف سے مصیبت کے بادل چھائے ہوئے تھے اور جب خود ان پر خوفناک ظلم ڈھائے گئے ۔ لیکن اس تنہائی اور مایوسی کی حالت میں وہ اپنے قلب کی گہرائیوں سے خداوند یہواہ کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس طرح اس خوفناک زندگی میں سکون اور اطمینان حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں (باب ۱۴ تا ۱۶ میں اس کی دعا اور مناجات کی زبان ملاحظہ کیجیے) ۔ اسی طرح یسعیاہ ثانی کے ہاں مذہب کی اس داخلیت کے مضمر امکانات کو بڑی وضاحت سے اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ وہ یہواہ کی ذات میں لا محدود حکمت ، مسلسل رحمت اور عظمت کی بے پایاں صفات کا مظاہرہ دیکھتا ہے ، اس کے حضور میں تمام مایوسی امید میں بدل جاتی ہے اور اس طرح زندگی کا المیہ ایک بلند تر مقصد کی روشنی میں ایک شاندار طربیہ میں تبدیل ہو جاتا ہے ۔ (دیکھیے خاص کر باب ۴۰ اور ۵۵) ۔ اس تبدیلی کے باعث اسرائیلی مذہب میں ایک نئی شان اور نئی روح اجاگر ہوتی ہے ؛ اس روح کا اظہار انسان کی ظاہری زندگی کے بجائے باطنی زندگی میں زیادہ ہوتا ہے ۔ انسان کا دوسرے انسانوں یا خدا سے تعلق کا اندازہ محض ظاہری اعمال سے نہیں کیا جا سکتا ، اس معاملے میں صحیح معیار قلب کی گہرائی سے پیدا ہونے والی محبت اور خلوص ہے ۔

جب بابلی حملہ آوروں کے باعث بنی اسرائیل اپنی آزاد مملکت سے

محروم ہو گئے اور غلامی اور جلاوطنی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوئے تو خارجی حالات نے ان کے دین کی اس داخلیت کو زیادہ اجاگر کرنے میں مدد دی ۔ یروشلم کی فتح کے بعد ان کی مرکزی عبادت گاہ تباہ ہو گئی اور اس طرح ان تمام مذہبی رسوم کی ادائیگی جو صرف اسی عبادت گاہ سے وابستہ تھی ، ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی ۔ ایک غیر ملک میں غلامی کی زندگی بسر کرتے ہوئے وہ اپنی شریعت کے بہت سے احکام کو پورا کرنے سے عاجز تھے ۔ اب اگر وہ اپنے دین کی پیروی کرنا چاہتے تھے تو حالات کا تقاضا یہ تھا کہ وہ ان رسوم کو تو الوداع کہیں لیکن ان کی داخلی روح کو برقرار رکھنے کی کوشش کریں ۔ وہ اپنے آپ کو اس گناہ میں حصہ دار سمجھتے ہوئے جس کے باعث ان کی قوم کو جلا وطنی کی سزا سے دوچار ہونا پڑا ، اب انابت کا دروازہ کھٹکھٹانے پر مجبور تھے اور اس امید پر زندہ تھے کہ ان کے آبا و اجداد کا خدا ضرور ان کی حالت زار کی طرف توجہ کرے گا ۔ وہ شریعت کے احکام کا مطالعہ تو خلوص نیت سے کر سکتے تھے لیکن حالات کی مجبوری کے باعث اس کے اکثر حصے پر عمل در آمد کرنا ان کے لیے ممکن نہ تھا ؛ تاہم وہ یہواہ سے محبت اور التجا تو کر سکتے تھے ۔ اس طرح حالات کے زیر اثر اسرائیلی مذہب شریعت کی ظاہری پیروی کی بجائے ایک داخلی جذبے اور روحانی تجربے کی حیثیت اختیار کرتا چلا گیا ۔ انسان کی اخلاق اور روحانی ذمہ داری کا اظہار اب کسی رسم کی ادائگی کی بجائے خلوص نیت ، پاکیزگیٔ خیال ، رحم اور الفت کے ذریعے کیا جانے لگا ۔

زبور کا صحیفہ جو جلا وطنی کے بعد کی پیداوار ہے ، اس تبدیلی کا بہترین آئینہ ہے ۔ اس میں عمدہ اور شان دار تشبیہات کے ذریعے مذہب کے اس روحانی تصور کا نچوڑ پیش کیا گیا ہے ۔

جلاوطنی سے لے کر حضرت عیسیٰ ؑ تک کا دور

جلاوطنی کے بعد سے لے کر حضرت عیسیٰ کے زمانے سے کچھ پہلے تک فلسطین میں یہودیوں کے کچھ گروہ پھر آ کر آباد ہو گئے تھے ۔ ان کی یہ غلامانہ زندگی کچھ زیادہ پر سکون نہ تھی ۔ اس دور میں جو پانچ صدیوں پر پھیلا ہوا ہے ، یہ تمام تصورات آہستہ آہستہ اسرائیلی ذہن میں کم و بیش

سموئے جا چکے تھے ۔ اس کا بہترین اظہار شاعری میں ہوا ۔ اسی دور میں موسوی شریعت میں حالات کے تقاضوں کے مطابق کچھ نئی تبدیلیاں کی گئیں اور کہیں کہیں مختلف الٰہیاتی مسائل پر اظہار خیال ہوتا رہا ، جس میں سب سے نمایاں سوال نیکی و بدی کی کشمکش کا تھا ۔ نیک آدمی اس دنیا میں مصائب کا شکار کیوں ہوتا ہے ؟ اس دور کا اہم ترین کارنامہ عبادات اور سماجی قوانین کی منظم اصلاح و تجدید تھا ۔ قدیم تعبیر اب نئے حالات میں کسی طرح بھی قابل قبول نہ تھی اس لیے انبیاء کے بلند تر اخلاق اصولوں کی روشنی میں شریعت کی نئی تعبیر کی اشد ضرورت تھی ۔ اس کے بعد یہودیت اور عیسائیت دونوں میں ایک نمایاں عنصر کا اضافہ ہوا جسے ہم مذہب کا قانونی یا شرعی تصور کہہ سکتے ہیں ۔ اس تصور کے مطابق خدا کی اولین حیثیت ایک قانون ساز کی ہے اور انسانوں کا فرض ہے کہ وہ ان احکام کی پیروی کریں جو خدا نے نازل کیے ہیں ۔

اسی دور کا دوسرا اہم تصور نجات دھندے (یعنی مسیح) کا تھا جو عیسائیت کے ابتدائی دور میں بہت نمایاں تھا ۔ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ بنی اسرائیل میں شروع ہی سے ایک تاریخی شعور کار فرما تھا ۔ اپنے ابتدائی دور میں وہ فرعون کی غلامی سے نکل کر آزادی سے ہم کنار ہوئے تھے ۔ اس دور کی یادگار ان کی موجودہ زندگی کا سرمایہ تھا ، وہ موجودہ زندگی جو ہر طرح کے مصائب و آلام سے بھر پور تھی ۔ دوسری طرف مستقبل کا ایک دھندلا تصور بھی موجود تھا جب بہ حیثیت قوم وہ پھر ایک دفعہ ان مصائب و آلام سے نجات حاصل کر کے مکمل آزادی سے ہم کنار ہوں گے ۔ جلاوطنی کے دور میں مستقبل کے اس تصور نے ایک واضح شکل اختیار کرنا شروع کی ۔ اس امید کی ایک جھلک انبیاء کے صحیفوں میں بھی نظر آتی ہے ۔ عاموس نبی کو چھوڑ کر باقی سب انبیاء کے ہاں یہ تصور موجود ہے کہ بنی اسرائیل کی زندگی کا موجودہ دور آخری دور نہیں ۔ ان انسان نما حیوانوں میں کچھ باقیات الصالحات ضرور موجود رہیں گے جو مستقبل کی خدائی بادشاہت کے قیام میں مدد و معاون ہوں گے ۔ اکثر لوگوں کا خیال تھا کہ اس بادشاہت کا قیام حضرت داؤد کے خاندان کے کسی ایک فرد کے ہاتھوں ہو گا جس کی مدد کے لیے تمام مافوق الفطرت قوتیں برسرکار ہوں گی اور اس سے اس کی ناکامی بعید الفہم ہے ۔ اس نجات دھندے

کے لیے عام طور پر مسیح کا لقب استعمال ہوتا تھا ، لیکن اس بادشاہت کی حقیقی نوعیت اور مسیح کے صحیح کارناموں کی ماہیت کے متعلق بہت اختلافات تھے ۔ بعض کا خیال تھا کہ یہ بادشاہت دنیاوی ہو گی جس میں بنی اسرائیل کو دنیاوی جاہ و جلال دوبارہ حاصل ہو گا اور اس کے دشمنوں پر قہر خداوندی نازل ہوگا (مثلاً صحیفہ زکریاہ ، باب ۱۲-۱۴) ۔ لیکن وہ لوگ جو انبیاء کے روحانی اور اخلاقی تصورات سے متاثر تھے، کہتے تھے کہ یہ بادشاہت زیادہ تر روحانی ہو گی ۔ یہ گویا اس بہتر دور کا آغاز ہو گا جب یہودی فلسطین میں دوبارہ آباد ہوں گے ، اپنی عبادت گاہ کو پھر سے تعمیر کریں گے اور اس مرکز سے اپنے سچے دین کا پیغام تمام دنیا کے انسانوں تک پہنچا سکیں گے ۔

اس آنے والے مسیح کے تصور کی اہمیت ایک فرد کے لیے کچھ زیادہ نہ تھی ؛ اس کا فائدہ اجتماعی تھا کیوں کہ اس سے بنی اسرائیل کی بادشاہت ، روحانی یا دنیاوی ، قائم ہونے کا امکان تھا ۔ ایک فرد کے لیے اگر اس میں کوئی کشش تھی تو صرف اتنی کہ وہ اس بادشاہت کے باعث اپنی قوم کی عظمت و جلال میں کسی نہ کسی حد تک حصہ دار ہو گا ، لیکن جہاں تک اس کی اپنی ذات کا تعلق تھا ، اس جلاوطنی کے دور میں تسکین حاصل کرنے کے لیے مستقبل کی امیدوں نے ایک نیا رنگ اختیار کیا ۔ بعض نے شخصی بقا کا ایک انوکھا تصور قائم کیا جس کے ساتھ جنت اور جہنم کے (موجودہ مانوس) تصورات پیدا ہوئے ۔ جہنم ایک ایسی جگہ تھی جہاں بدکاروں کو ہمیشگی کی سزا سے دوچار ہونا پڑے گا اور جنت وہ جگہ ہوگی جہاں نیکوں کو یہواہ کا قرب نصیب ہو گا ، جس کا ہلکا سا تجربہ پرہیزگاروں کو اسی دنیا ہی میں حاصل ہو جاتا ہے ۔ بعض نے یہ نظریہ بھی پیش کیا کہ تمام لوگ جو ابتدائے آفرینش سے اس دنیا میں موجود تھے اور مر چکے ہیں ، سب زندہ کیے جائیں گے (صحیفۂ دانیال ۱۲ ، ۲) ۔ اس کے ساتھ ساتھ روز حساب کا تصور بھی قائم ہوا ۔ مسیح کے دوبارہ ظاہر ہونے پر سب مردے اپنی قبروں سے نکل آئیں گے اور ہر ایک کے اعمال کا حساب ہو گا ۔ نیکوں کو جنت میں جگہ ملے گی اور بدکار جہنم میں دھکیل دیے جائیں گے ۔

اس دور میں کئی نئے تصورات اسرائیلی مذہب میں داخل ہوئے اور کئی

قدیم تصورات کو ایک بالکل نئی شکل میں پیش کیا جانے لگا ۔ اکثر محققین کا خیال ہے کہ یہ نئے تصورات زرتشتیوں سے مستعار لیے گئے ۔ یہ اس دور کا واقعہ ہے جب ایرانیوں نے بابل فتح کر کے ایک عظیم الشان سلطنت قائم کر لی تھی ۔ ان مستعار تصورات میں سے زیادہ اہم یہ تھے : قیامت کے دن مردوں کا دوبارہ جی اٹھنا ، خدا کا عدالت قائم کرنا اور نیکوں کو ان کے اعمال کی جزا اور بدوں کو سزا دینا ، فرشتوں کا وجود ، جن میں سے بعض تو یہواہ کے تخت کے ارد گرد مکین ہیں اور بعض اس کے پیغام بر اور بعض اس کے حکم سے مختلف کام سر انجام دیتے ہیں ، ایک شیطان کا وجود جو بدی کے کارندوں کا سردار ہے اور جو یہواہ کا باغی اور انسان کو گمراہ کرتا ہے ۔ اسرائیلی تعبیر کے مطابق یہ شیطان ابتدا میں ایک فرشتہ تھا لیکن بعد میں اس نے خدا سے بغاوت کر دی ۔ وہ اور اس کے ساتھی اب پاتال میں قید ہیں جہاں وہ انسانوں کو گمراہ کرنے میں مشغول ہیں ۔ وہ وقت آنے والا ہے جب یہواہ ان سب کو نیست و نابود کر دے گا اور جہنم کی آگ میں ہمیشہ کے لیے دھکیل دے گا ۔ یہ تمام تصورات عیسائیت میں داخل ہو گئے اور مغربی فلسفۂ مذہب کے پس منظر کا جزو بن گئے ۔

یہ وہ مذہبی ماحول تھا جس میں حضرت عیسیٰؑ پیدا ہوئے ۔ ان کی تعلیم سے اسرائیل کے دینی ارتقا کے تسلسل میں کوئی فرق نہیں پڑتا ۔ ان کی تعلیم انہی تصورات کی ایک ترقی یافتہ شکل تھی ۔ عہد نامۂ جدید کے تینوں صحیفوں (متی ، مارکس اور لوقا) میں جس طرح حضرت عیسیٰؑ کی زندگی بیان کی گئی ہے اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک اسرائیلی نبی تھے جن کا اولین مقصد یہ تھا کہ ان کی قوم کے لوگ اپنے گناہوں سے توبہ کر لیں تاکہ موعودہ بادشاہت قائم ہو سکے ۔ ہمیں ان کی زندگی اور تعلیم کا اسی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرنا ہے ۔ اس حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو انہوں نے قدیم اسرائیلی انبیاء کے انہی تصورات کو زیادہ وسعت اور گہرائی بخشی جو زیادہ فکر انگیز اور روحانی اور اخلاقی طور پر زیادہ اہم تھے ۔ یوحنا کی انجیل کے خصوصی تصورات کا ذکر بعد میں آئے گا ۔

حضرت عیسیٰؑ نے دوسرے انبیاء کی طرح بنی اسرائیل اور یہواہ کے خصوصی رشتے کو تسلیم کیا ۔ ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تعلیم کے اولین مخاطب ان کی اپنی قوم کے افراد ہی ہیں ؛ اگرچہ بعض

جگہ ان کے الفاظ میں ان انبیاء سے کہیں زیادہ (یسعیاہ ثانی کو مستثنا کر کے) آفاقیت کی روح کار فرما نظر آتی ہے۔ اچھے سامری کا قصہ (لوقا ۱۰، ۲۵-۳۷) اس کی بہترین مثال ہے۔ انبیاے بنی اسرائیل کے نزدیک دینی فرائض میں دو چیزیں خاص طور پر اہم تھیں، یعنی یہواہ سے پر خلوص عقیدت اور اپنے ہمسائے سے محبت۔ لیکن میرا ہمسایہ کون ہے؟ ایک یہودی یا کوئی بھی انسان جو مجھے راستے میں ملے؟ انبیاء کے جوابات اس معاملے میں واضح نہیں تھے، لیکن جیسا کہ سامری کی تمثیل سے ظاہر ہوتا ہے، حضرت عیسیٰؑ کا جواب بالکل صاف تھا۔ میرا ہمسایہ ہر وہ انسان ہے جو ضرورت مند ہو، خواہ میری اپنی نسل سے ہو یا کسی اور نسل سے۔ سامری جس کی مثال پیش کی گئی ہے، بنی اسرائیل کی نسل سے نہ تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کے سامنے انسانیت کا ایک عالمگیر تصور موجود تھا۔

اسی طرح حضرت عیسیٰؑ نے دوسرے اسرائیلی انبیاء کی طرح رسوم کی پابندی کو ثانوی حیثیت دی اور اس کے مقابلے پر انصاف، دیانت داری اور اخلاقی تقاضوں کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی پوری پوری کوشش کی۔ جہاں کہیں انجیل میں ہمیں فریسیوں اور ربیوں کے خلاف احتجاج ملتا ہے وہ اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ جیسا کہ ان صحیفوں سے ظاہر ہوتا ہے، یہ لوگ عشر ادا کرنے، قربانیاں پیش کرنے اور شریعت کے دوسرے ظاہری احکام کی ادائگی میں بڑے محتاط تھے اور معمولی سے معمولی بات کو بھی ترک کرنے کے لیے تیار نہیں تھے، لیکن اس کے باعث ان میں غرور اور ناجائز خود اعتمادی کے جذبات پیدا ہو گئے۔ جہاں تک حقوق العباد کا تعلق تھا، ہر قسم کی بدی اور جرم ان سے سرزد ہوتے۔ رشوت دینے اور لینے، دوسروں کو دھوکا دینے اور ان پر ظلم کرنے اور غریبوں اور مسکینوں سے لا انتہا بے رحمی سے پیش آنے میں انہیں کوئی جھجک محسوس نہ ہوتی تھی (متی باب ۲۳) چنانچہ مسیح نے اعلان کیا کہ جب تک وہ اپنے ان گناہوں سے رجوع نہیں کرتے، وہ خدا کی بادشاہت میں باریابی حاصل نہیں کر سکتے۔ ان کی جگہ جہنم ہوگی جہاں وہ شیطان اور اس کی ذریت کے ساتھ ہمیشہ آگ میں جلتے رہیں گے۔ اس تمام احتجاج کا مقصد یہ نہیں تھا کہ رسوم کی ادائگی بالکل ترک کر دی جائے بلکہ ظاہر و باطن کی تقابلی اہمیت کو اجاگر کر دیا جائے۔

عدل و انصاف، رحم و محبت کے سماجی تقاضے اولین اہمیت رکھتے ہیں؛ اگرچہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ دوسرے تقاضوں کو پورا نہ کیا جائے۔ (متی ۲۳، ۲۳-۲۴)

حضرت عیسیٰؑ نے انبیاء کی پیش کردہ صورت و معنی، ظاہر و باطن کی تمیز کو نہ صرف قائم رکھا بلکہ انہی کی طرح معنی اور باطن کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی پوری پوری کوشش کی۔ انھوں نے مذہبی تصورات کی اساسی اہمیت کی اس طرح تعبیر کی جس سے ہر انسان کو اپنی داخلی زندگی کے تجربات کا پورا پورا احساس ہو جائے۔ اخلاقی معاملات میں اعمال سے کہیں زیادہ اہم نیت ہے۔ خواہش نفسانی اتنا ہی ایک قبیح فعل ہے جتنا کہ زنا، اور خدا کے نزدیک جو دلوں کا حال جانتا ہے، یہ دونوں افعال ایک ہی طرح مردود ہیں (متی ۵، ۲۷-۲۸)۔ آسمانی بادشاہت جنگی فتوحات سے حاصل نہ ہوگی اور نہ اس کا مقصد محض دنیاوی جاہ و جلال ہوگا۔ یہ ایک محض نفسیاتی کیفیت ہے جس کا تعلق انسان کی داخلی زندگی سے ہے (لوقا ۱۲، ۲۹-۳۳؛ ۱۷، ۲۰، ۲۱؛ متی ۲۵، ۳۱-۴۶)۔ اساسی صفات داخلی و باطنی ہیں، مثلاً خلوص نیت، صداقت، خدا سے خالص عقیدت و محبت اور اسی طرح سماجی نیکیاں مثلاً عدل و انصاف، رحم، انسانوں سے محبت۔ اس محبت میں تمام انسان بلا امتیاز شامل ہیں، خواہ وہ ہمارے دوست ہوں یا دشمن۔ اگر ہماری محبت کا اظہار محض اپنے دوستوں تک محدود ہو تو اس میں کوئی خوبی نہیں: "اگر تم اپنے محبت رکھنے والوں ہی سے محبت رکھو تو تمہارے لیے کیا اجر ہے؟ میں تم سے کہتا ہوں کہ اپنے دشمنوں سے محبت رکھو اور اپنے ستانے والوں کے لیے دعا کرو تاکہ تم اپنے باپ کے جو آسمان پر ہے، بیٹے ٹھہرو کیونکہ وہ اپنے سورج کو بدوں اور نیکوں دونوں پر چمکاتا ہے اور راست بازوں اور ناراستوں دونوں پر مینہ برساتا ہے۔" (متی ۵، ۴۴-۴۷ بہ تغیر ترتیب)۔ حضرت عیسیٰؑ نے جو خدا کا تصور پیش کیا اس میں یہ تمام صفات نمایاں حیثیت رکھتی ہیں۔ خود حضرت عیسیٰؑ کی دعائیں اور مناجاتیں اس تصور کا بہترین عکس ہیں۔ بدکار کے لیے خدا منتقم اور جبار ہے لیکن توبہ کر کے اصلاح پانے والے کے لیے وہ مشفق باپ کی طرح مکمل رحمت اور شفقت ہے۔ خدا کی عزت و تکریم اور مکمل فرماں برداری انسانوں پر فرض ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ حضرت عیسیٰؑ کے معاملے میں خدا کی ذات سے بلاواسطہ رابطہ اور قلبی تعلق ایک برتر جذبے کا اظہار تھا۔

ظاہری اعمال مذہبی حقیقت کا فطری اظہار ہیں اور یہ حقیقت اپنی ماہیت کے لحاظ سے خالص روحانی ہے ۔

لیکن مسیح کی شخصیت کا ایک پہلو ایسا تھا جو اسرائیلی انبیاء کے ہاں نہیں ملتا ۔ جہاں تک ان کی شخصیت کے اس پہلو اور ان کے مقصد حیات کا بیان انجیلوں میں مذکور ہے ، اس سے کسی حد تک اس امر کی تائید تو ہوتی ہے لیکن حتمی طور پر اس نظریے کے حق میں کچھ کہنا بہت مشکل ہے[۱] ۔ انہوں نے خود بھی اس چیز کا اعلان کیا اور اپنے حواریوں کو بھی تسلیم کرنے کی ترغیب دی کہ وہ مسیح موعود ہیں ، کم از کم اس وقت جب وہ آخری بار یروشلم کی طرف جا رہے تھے ۔ یسعیاہ ثانی کی طرح انہوں نے یہ کہا کہ میرے مصائب درحقیقت میری اس حیثیت کے منافی نہیں کیونکہ ان مصائب سے گزرے بغیر کوئی انسان (یا قوم) اپنے صحیح نصب العین تک پہنچنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا ۔ ان کا خیال تھا کہ موت اور ذلت جس کا انہیں اپنے متعلق پیش از وقت علم ہو چکا تھا ، اعلیٰ مقصد حیات کے حصول کے لیے ناگزیر ہیں ۔ اگر خدا پر مکمل بھروسہ کرتے ہوئے ان مصائب کو برداشت کر لیا گیا تو اس سے خدا کی بادشاہت قائم ہونے میں مدد ملے گی (لوقا ۱۸ ، ۳۱-۳۳ ؛ متی ۲۰ ، ۲۷ اور ۲۸) ۔ یہ چیز بھی قابل غور ہے کہ حضرت عیسیٰؑ بہ طور مسیح موعود اپنے حواریوں سے توقع رکھتے تھے کہ وہ اس سے والہانہ عقیدت رکھیں اور اس کے پیغام کی پیروی پورے خلوص سے کریں ۔

حضرت عیسیٰ کی وفات کے بعد ان تصورات میں اور زیادہ توسیع ہوئی ۔ پہلے تو ان کے حواری اور پیرو پریشان ہو کر ادھر ادھر پھیل گئے ۔ قدیم تصور یہ تھا کہ ”جسے پھانسی ملتی ہے وہ خدا کی طرف سے ملعون ہے ۔“ (استثنا ۔ ۲۲ ، ۲۳) اس لیے ایسے حالات میں حضرت عیسیٰ کا دعوئے مسیحیت ناقابل قبول معلوم ہوتا تھا لیکن آپ کی شخصیت میں اس بلا کی کشش تھی کہ ان شکوک کے باوجود آپ کے پیروؤں کے دل میں آپ

---

۱ ۔ اس مشکل کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ تمام صحیفے حضرت عیسیٰ کی وفات سے نصف صدی بعد معرض تحریر میں آئے اور اس لیے کافی حد تک ان میں بعد کے تصورات شعوری یا غیر شعوری طور پر داخل ہو گئے ۔

کے متعلق اور آپ کی تعلیم کے متعلق عقیدت مندی کا جذبہ موج زن تھا ۔ ان حالات میں یہ عقیدہ پھیلا کہ وہ قبر سے زندہ جی اٹھے ھیں اور آسمان کی طرف چلے گئے ھیں جہاں سے وہ پھر زمین پر نازل ھوں گے ۔ چنانچہ کافی لوگ ایک جگہ جمع ھو گئے اور انھوں نے مل کر آپ کی تعلیم کو جاری رکھنے کا فیصلہ کیا ۔ ان کے پیغام کا خلاصہ یہ تھا کہ ''توبہ کرو اور اپنے آپ کو موعودہ بادشاھت کے آنے کے لیے تیار رکھو ۔ وہ شخص یعنی مسیح ناصری جس کو تم نے مصلوب کیا ھے ، وہ پھر جی اٹھا ھے اور خدا کے داھنے ھاتھ بیٹھا ھوا ھے ۔ وہ مسیح ھے جسے خدا نے اپنے گناہ گار بندوں سے محبت کے باعث بھیجا تھا ۔ اس کے نام پر بپتسمہ لو تو تم روح القدس انعام میں پاؤ گے ۔'' (اعمال باب ۲ اور ۳) اس طرح ایک عجیب و غریب انقلاب ظاھر ھوا جس نے عیسائیت کی قلب ماھیت کر ڈالی ۔ بجائے اس کے کہ یہ لوگ اس مذھب کی تبلیغ و اشاعت میں منہمک ھوتے جس کی تعلیم حضرت عیسیٰ نے دی تھی ، انھوں نے ایک ایسے مذھب کی تبلیغ و اشاعت شروع کی جو زیادہ تر مسیح کی شخصیت کے متعلق ایک خاص نظریے پر مبنی تھا ۔

پولوس کی مذھبی تعلیم

حضرت عیسیٰ کے پیرووں میں یھودیوں کا ایک گروہ ایسا تھا جس کا عقیدہ تھا کہ خدا کی طرف سے مقرر شدہ نجات دھندہ یعنی مسیح اور نبی مصلوب ، یعنی حضرت عیسیٰ ایک ھی ذات میں جمع ھو گئے ھیں ، لیکن دوسرے یھودیوں کے لیے اس عقیدے کو تسلیم کرنا بہت محال تھا ۔ وہ شخص پولوس تھا جس نے اس عقیدے کی ایسی نئی تعبیر پیش کی جو اس ھیلینی دور کے یھودی اور غیر یھودی عوام دونوں کے لیے بہت حد تک قابل قبول ثابت ھوئی[1] ۔ اسے اس مقصد میں کامیابی اس بنا پر ھوئی کہ اس نے بنی اسرائیل کے اساسی نظریات کو اپنے زمانے کے (دوسرے مذاھب اور اقوام کے) تصورات کے ساتھ ملا کر ایک ملغوبہ تیار کر دیا ۔

---

۱ ۔ اس تعبیر کو پیش کرنے والا صرف پولوس نہ تھا ، لیکن وہ ان تمام لوگوں میں سے جو اس تعبیر کے حامی اور ھم نوا تھے ، پہلا اور سب سے زیادہ پر اثر تھا ۔

مؤخرالذکر تصورات میں سب سے نمایاں تصور مذہب نجات تھا ، یعنی انسان عالم روحانی سے نکل کر اس دنیا کی کثافت میں آ پھنسا ہے اور اس کا عظیم تر مقصد اس سے نجات حاصل کرنا اور ایک نئی لافانی زندگی پانا ہے ۔

پولوس سلیشیا کے ایک شہر تارسس کے ایک یہودی خاندان میں پیدا ہوا اور یروشلم میں یہودی استادوں سے تعلیم پائی ۔ اس کے اساسی تصورات تقریباً سب کے سب اسرائیلی روایات کے مطابق تھے ۔ اس کا خدا وہی اسرائیلی یہواہ ہی تھا جو بنی اسرائیلی سے ایک خاص میثاق رشتے میں منسلک تھا اور جس کے سامنے زندگی اور انسانیت کا ایک خاص مقصد تھا جس کی تکمیل اس دنیا کے شب و روز میں ہوتی تھی ۔ شریعت اور گناہ کے متعلق اس کے تصورات خالص اسرائیلی تھے ۔ اس نے شریعت کے احکام کی تفصیلی پابندی پر اتنا زور دیا کہ اس شریعت کی پابندی ایک امر محال معلوم ہونے لگی ۔ مسیح اور خدا کی بادشاہت کے تصورات بھی وہی تھے جو اس زمانے کے بنی اسرائیل میں عام تھے ۔ اسی طرح اس نے حقوق‌العباد کے معاملے میں محبت اور الفت کا جو ایک نصب‌العینی تصور پیش کرنے کی کوشش کی ، وہ بھی اسی اسرائیلی ماحول کی پیدا وار تھا ۔

لیکن ان کے ساتھ ہی ساتھ پولوس اُن مذہبی تصورات سے بہت حد تک متاثر تھا جو اس ہیلینی دور میں مشرق بحر روم کے علاقوں میں غیر اسرائیلی اقوام میں مروج اور مقبول تھے ۔ پولوس کے خیال میں یہ تصورات انسان کی ایک شدید نفسیاتی ضرورت کو پورا کرتے تھے ۔ اس زمانے میں کئی قسم کے باطنی مذاہب اپنے عروج پر تھے جن کا دار و مدار چند خفیہ اسرار پر تھا ۔ ان کا نمایاں تصور ایک نجات دھندہ دیوتا کا تھا جو مر کر دوبارہ زندگی پاتا ہے اور اس طرح موت پر قابو پا کر حیات ابدی سے ہم کنار ہو جاتا ہے ۔ نجات کےلیے ضروری ہے کہ ہم اپنے آپ کو اس نجات دھندہ دیوتا کی ذات میں مدغم کر لیں ۔ اس مقصد کے حصول کے لیے چند رسوم کی ادائگی ناگزیر تھی ۔ ان رسوم میں بعض دفعہ خون سے غسل کرنا اور کسی ممنوع جانور کو ذبح کر کے اس کا گوشت کھانا شامل تھا ۔ ان رسوم کا مقصد یہ تھا کہ سالک کو محسوس ہو کہ اس طرح وہ اپنے گناہوں سے پاک ہو کر اس دیوتا کی ابدی زندگی میں شریک ہو چکا ہے ۔ ان باطنی

مذاہب کے دیوتا مختلف قسم کے تھے - بعض مصری تھے ، بعض یونانی اور بعض ایرانی - ان رسوم کا تعلق سورج دیوتا یا زرخیزی کے دیوتا کی پرستش سے تھا اور دونوں مسلک انسان کی ابتدائی زندگی کے لیے اہم تھے جب وہ زراعت کے دور میں تھا - شمالی علاقوں میں سورج جلد غائب ہو جاتا ہے اور سبزہ سردیوں میں ختم ہو جاتا ہے لیکن موسم بہار میں دونوں ایک نئی زندگی پا کر پھر تر و تازہ ہو جاتے ہیں -

دمشق جاتے ہوئے پولوس پر جذب کی ایک شدید حالت طاری ہوئی جس کے باعث اس کی زندگی میں ایک انقلاب پیدا ہو گیا - اس کے بعد اس نے ان تمام یہودی اور غیر یہودی تصورات کو ملا کر ایک نئی تعلم کا آغاز کیا جس میں (مذکورہ بالا باطنی مذاہب کے نجات دھندہ دیوتا کی جگہ) مسیح کو مرکزی حیثیت حاصل تھی - ہم پولوس کے اس تجربے کی تعبیر خواہ کسی طرح بھی کریں ، اس امر سے مجال انکار نہیں کہ اس جذب کی حالت میں اس نے حضرت عیسیٰ کو دیکھا جن کے پیروؤں پر وہ مدت سے ظلم کرتا رہا تھا - اس کشف کے بعد اس کی مذہبی زندگی کی تکمیل ہو گئی - مخالفت اور دشمنی کی جگہ اب مؤدت اور الفت نے لے لی - اس نے یوں محسوس کیا کہ گویا وہ گناہ اور کثافت سے پاک ہو گیا ہے ؛ بالکل اسی طرح جس طرح باطنی مذاہب کے پیرو اپنے نجات دھندہ دیوتا کی ذات میں مدغم ہو کر محسوس کیا کرتے تھے - اس جذب و کشف سے جو روحانی قوت اور استقلال پولوس کو حاصل ہوا وہ اس کی زندگی کے آخری دنوں تک قائم رہا -

پولوس نے اپنے خطوں میں جو پہلی صدی عیسوی کے نصف آخر میں معرض تحریر میں آئے ، اس روحانی انقلاب کو سمجھانے اور اپنے نظریات کو ایک الٰہیاتی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی - اس کی یہ تشریح مروجہ اسرائیلی اور غیر اسرائیلی اصطلاحات اور تصورات کی شکل میں پیش کی گئی ہے - اس نے گویا انبیائے بنی اسرائیل کے پیش کردہ اخلاقی مسلک کو شخصی نجات کے باطنی مسلک کی شکل میں تبدیل کرنے کی کوشش کی جس میں مصلوب مسیح ناصری ، مسیح موعود بھی ہے اور نجات دھندہ دیوتا یا خدا بھی - پولوس کا عقیدہ تھا کہ اس کی موت اور موت کے بعد حیات سے مماثلت پیدا کر کے ہم گناہ اور فنا سے نجات حاصل کر سکتے ہیں - ہماری

قدیم گناہ گاری مسیح کے ساتھ مصلوب ہو جاتی ہے اور جب ہم دوبارہ (نئی) زندگی پاتے ہیں تو محض وہ عام زندگی نہیں ہوتی بلکہ مسیح ہم میں زندہ ہوتا ہے (گلتیوں ۲ ، ۲۰) پولوس کی اس نئی تعبیر کے چند خصوصی اجزا کا خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے :

خدا نے اس کائنات کی یوں تخلیق کی جیسا کہ صحیفۂ پیدائش میں مذکور ہے اور آدم انسانی نسل کا پہلا فرد ہے ۔ آدم کو خدا کے احکام کی فرماں برداری اور نافرمانی کرنے کا پورا اختیار دیا گیا تھا ۔ شیطان کے وسوسوں میں پھنس کر آدم سے گناہ سر زد ہوا ۔ اس کے باعث تمام بنی آدم گناہ میں ملوث ہو گئے ۔ ہر انسان پیدائشی طور پر گناہ گار ہے اور اسی لیے فانی ہے ۔ جب خدا نے بنی اسرائیل کو تمام قوموں میں سے منتخب کیا تو ان کے ذریعے اپنی شریعت کے احکام لوگوں تک پہنچائے لیکن بنی آدم ان احکام کی پیروی نہ کر سکے ۔ اپنی گناہ‌گار فطرت کے زیر اثر وہ خدا کے احکام کی خلاف ورزی کرتے رہے اور اس طرح خدا کے عذاب و غضب کا نشانہ بنے ۔ انسان کی اس پیدائشی کم زوری کو مدنظر رکھتے ہوئے شریعت کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاق اور تقوے کا ایک نا ممکن الحصول نصب‌العین اس کے سامنے رہے جس کی روشنی میں اسے اپنی فطری نا اہلیت کا مکمل شعور حاصل ہو سکے ۔

لیکن خدا کو اس المیے کا پورا پورا علم تھا اور اس نے کمال محبت اور رحم سے اپنے بر گزیدہ بندوں کے لیے نجات کا ایک راستہ پیش کیا ۔ یسوع مسیح جو خود خدا اور کائنات کی ابتدائی تخلیق میں خدا کا نائب تھا اپنے وقت پر انسانی شکل میں ظاہر ہوگا اور موت کے بعد دوبارہ جی اٹھنے سے بنی آدم کے لیے نجات کا راستہ صاف کر دے گا ۔ جب وہ اس دنیا میں ظاہر ہوا تو جہاں آدم نے غرور اور نافرمانی کا مظاہرہ کیا ، وہاں مسیح نے عجز اور فرماں برداری کا نمونہ پیش کیا ۔ وہ ”یہاں تک فرماں بردار رہا کہ موت بلکہ صلیبی موت گوارا کی ۔“ (فلپیوں کے نام خط ۲ ، ۸) جس طرح آدم کے گناہ کے باعث تمام انسان گناہ گار ہوئے اور موت اور گندگی میں دھکیلے گئے، اسی طرح مسیح کے باعث وہ دوبارہ زندگی حاصل کرسکتے ہیں اور اپنی گناہ‌گار فطرت کی جگہ ایک پاک ، مقدس اور لافانی زندگی سے سرفراز ہو سکتے ہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ تمام لوگ مسیح کی

نجات دھندگی سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے ، صرف وھی لوگ اس سے استفادہ کر سکتے ھیں جن کے مقدر میں خدا نے نجات لکھی ھے - لیکن نجات کے یہ طالب ھر قوم میں ھیں ، بنی اسرائیل ھوں یا دوسرے ، غریب ھوں یا امیر ، غلام ھوں یا آقا - مسیح میں ذات اور سماجی درجے کا کوئی لحاظ نہیں -

ایمان مسیح کی انقلاب انگیز قوت (نجات دھندگی) کے آگے اپنی دلی رضا سے سرخم کرنے کا نام ھے - بپتسمہ اس کی موت اور موت کے بعد جی اٹھنے کے عمل میں مضمر لافانی زندگی حاصل کرنے کی ظاھری علامت ھے - جب انسان مقدس عشائے ربانی کی روٹی کھائے گا اور شراب پیے گا تو گویا یہ خدائی فطرت حاصل کرنے کی ظاھری علامت ھے - اس کے بعد انسان کی زندگی معمولی زندگی نہیں ، خود مسیح اس کے اندر زندہ موجود ھے اور اس کا اظہار اس بلند اخلاق سے ھوتا ھے جو اس سے ظاھر ھوتا ھے - ایسے شخص کے لیے زندگی ھمہ تن خیر ھے ، ساری کائنات اس کی بھلائی کے لیے سرگرداں ھے اور مرنے کے بعد اسے ایک لافانی زندگی کا حاصل ھونا یقینی ھے -

اس قلب ماھیت کے بعد عیسائیت باطنی مذھب کی شکل اختیار کر لیتی ھے جس میں انسان کی نجات کا تصور پیش پیش نظر آتا ھے - ایسے مذھب میں اسرائیلی فکر اور خود حضرت عیسیٰ کے اپنے بیان کردہ تصور مسیح کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی لیکن پولوس کو اپنے انوکھے نظریات کی تکمیل کے لیے اس کی ضرورت تھی - چنانچہ اس نے حضرت عیسیٰ کے بطور مسیح دوبارہ اس دنیا میں آنے ، یوم حساب کے قائم ھونے اور آسمانی بادشاھت کے قیام کے تصورات بھی پیش کیے -[1]

پولوس کی اس نئی تعبیر کے بعد عیسائیت بہت تیزی سے رومی سلطنت کے ان غیر مطمئن اور پریشان حال لوگوں میں پھیلنا شروع ھوئی جن کی اکثریت اس زمانے کے دیگر باطنی مذاھب کی گرویدہ تھی -

---

۱ - ان میں اکثر کا ذکر رومیوں کے نام خط باب ۱ تا ۸ میں موجود ھے - حضرت عیسیٰ کے دوبارہ آنے وغیرہ کے متعلق دیکھیے تھسلنیکیوں کے نام پہلا خط ، باب ۴ -

اس گرویدگی کا راز صرف ان مذاہب کا نظریۂ نجات تھا جو پس ماندہ اور پریشان حال لوگوں کے لیے ہمیشہ کشش کا موجب رہا ہے ۔ مغربی دنیا عیسائیت کی اس شکل سے واقف ہے اور اس لیے پولوس کے ہی تصورات اس کی مذہبی زندگی کا سرمایہ ہیں ۔

انجیل یوحنا کے مخصوص نظریات

قدیم عیسائیت کے بیان میں ہم نے حضرت عیسیٰؑ کی زندگی اور تعلیم کا وہ رخ نظر انداز کر دیا تھا جس کا ذکر انجیل یوحنا میں کیا گیا ہے ۔ ہمارا مفروضہ یہ ہے کہ اگرچہ مذکورہ بالا تینوں انجیلیں (متی ، لوقا ، مرقس) پولوس کی وفات کے بعد لکھی گئیں ، تاہم وہ اس کے نظریات سے متاثر نہیں ۔ ان کا سرچشمہ اور مآخذ قدیم روایات ہیں ، لیکن یوحنا کی انجیل ایک بالکل مختلف تصویر پیش کرتی ہے ۔ اس کے بیان کردہ نظریات موجودہ عیسائیت کا بیش قیمت سرمایہ ہیں ۔ اس انجیل میں پولوس کے الٰہیاتی فکر کا کم از کم ایک نمایاں پہلو موجود ہے ؛ یعنی جب انسان روحانی انقلاب کے بعد رجوع الی اللہ کرتا ہے تو اس سے اس کی گناہ گار فطرت کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور وہ موت سے جو اس کے بدن سے وابستہ ہے ، ہمیشہ کے لیے چھٹکارا پا لیتا ہے ۔ اس طرح اسے ایک ایسی نئی روحانی زندگی ملتی ہے جو گناہ کے داغ سے آزاد اور لافانی ہوتی ہے ۔ اس کے علاوہ پولوس کے ہاں یہ تصور بھی پایا جاتا ہے کہ نجات پانے کے لیے مسیح کی ذات میں مدغم ہونا ضروری ہے ۔ یہ تصور یوحنا کی انجیل میں زیادہ مبالغہ آمیز شکل میں موجود ہے ۔ محققین کا خیال ہے کہ یہ چوتھی انجیل دوسری صدی عیسوی کے آغاز میں لکھی گئی اور اس میں وہ تمام فلسفیانہ تصورات موجود ہیں جو اس زمانے میں اسکندریہ اور انطاکیہ میں مروج تھے ۔

اس انجیل کا مصنف خدا کے اس قدیم اسرائیلی تصور سے منکر نہیں جس کے مطابق انسان اور خدا کے درمیان ایک شخصی رشتہ موجود ہے ۔ اس کی زبان اور اصطلاحات اس تصور کی آئینہ دار تو ضرور ہیں ، لیکن اس کا مرکزی نظریہ یہ ہے کہ خدا ایک لامحدود کائناتی جوہر ہے اور ہم اس کے مختلف اجزاء ہیں ۔ گناہ کے باعث ہم اس کائناتی وجود

سے منقطع ہو چکے ہیں۔ نجات کا مفہوم یہ ہے کہ اس علیحدگی کو ترک کر کے اس کائناتی وجود سے اتحاد پیدا کیا جائے۔ علیحدگی (یا تفرید) کی یہ حالت روحانی موت کے مترادف ہے اور اتحاد ابدی زندگی کا پیش خیمہ، چونکہ جس خدا سے ہم اتحاد کے طالب ہیں وہ ابدی اور لافانی ہے۔

وصل و اتحاد کا یہ صوفیانہ تصور ہندوؤں اور مشرق کی دوسری قوموں میں تو عام ہے لیکن یوحنا کی اس انجیل میں اس کی ایک انوکھی تعبیر ملتی ہے۔ یہودی اور عیسائی الٰہیات کا بلند ترین تصور یہ تھا کہ خدا کی بہترین اور بلند ترین صفت مخلوق سے محبت ہے اور اسی طرح انسان میں روحانی تکمیل کا بلند ترین معیار خدا اور بنی نوع انسان سے محبت ہی ہے۔ یہ محبت خالص انسانی یا شخصی نوعیت کی تھی جیسا کہ ایک باپ اپنے بیٹوں سے محبت کرتا ہے یا بھائی آپس میں یا اپنے باپ سے محبت کرتے ہیں۔ یوحنا کی انجیل میں محبت کا یہ شخصی تصور موجود ہے لیکن اس کے علاوہ اس میں یہ متصوفانہ نظریہ بھی پایا جاتا ہے کہ ملکوتی محبت کائنات کا ایک جوہری وجود ہے جو ہماری محبت کا حرکی مصدر و منبع ہے۔ اس وجود کا اساسی فعل تخلیقی خود فراموشی (Self-giving) ہے۔ جب تک ہم اس جوہری وجود سے رابطہ پیدا کر کے اس سے متحد نہیں ہو جاتے جس سے ہم میں بھی خود فراموشی پیدا نہیں ہوتی، تب تک ہم فنا اور موت سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ خدا کی محبت گویا ایک محیط، حیات بخش واسطہ (Medium) ہے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ اس کی کوشش یہی ہے کہ وہ ہمیں اپنے قریب لائے اور ہمیں اپنا فریفتہ کرے، اگرچہ ہم اس سے علیحدہ رہنے میں مگن ہیں اور اپنی محدود خودی میں مست۔ جب اس ملکوتی محبت سے ہمارا رابطہ پیدا ہو جاتا ہے تو ہم فنا کے خطرات سے محفوظ ہو کر عالم بقا میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ہم اپنی محدود اور خود مرتکز خودی کی تنگنائی سے نکل کر محبت کی اس لا محدود روح سے متحد ہو جاتے ہیں جو کائنات میں ہر جگہ جاری و ساری ہے۔ اس مادی دنیا میں ملکوتی روح کی مثال نور کی سی ہے جس کی فطرت ہی تاریکی کو دور کرنا ہے اور جس پر تاریکی کبھی فتح نہیں پا سکتی۔ (۱، ۴-۵؛ ۸، ۱۲)

ضروری نہیں کہ انسانی خودی اور اس ملکوتی روح کا اتصال صرف موت کے بعد ہو۔ یہ اتحاد اور اتصال اسی دنیا میں اور آج ہی حاصل ہو سکتا ہے، لیکن یہ صرف ان لوگوں کے لیے ممکن ہے جو روحانی طور پر ایک نئی پیدائش سے سرفراز ہوں۔ اس تخلیق جدید کے باعث وہ لافانی زندگی کے وارث قرار پاتے ہیں۔ ان کے لیے یوم حساب کی کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ گناہوں سے پاک ہو کر نیکی اور تقوے کے دائرے میں داخل ہو چکے ہیں اور ابدی زندگی کی مسرتوں سے لبریز (۵، ۲۴)۔ وہ مسیح کے ذریعے خدا سے اتحاد و وصال حاصل کر چکے ہیں۔

اس تعبیر کی رو سے حضرت عیسیٰؑ صرف وہ مسیح موعود ہی نہیں جو اپنے وقت پر اس دنیا میں انصاف اور عدل کے ساتھ حکم رانی کرنے اور خدا کی بادشاہت قائم کرنے کے لیے نازل ہوں گے بلکہ وہ نجات دہندہ بھی ہیں۔ یوحنا کے مطابق نجات دہندہ کا مفہوم یہ ہے کہ وہ خدا اور انسان کے درمیان ایک کائناتی واسطہ ہے۔ خدا جب انسان سے محبت کا اظہار کرنا چاہتا ہے تو وہ صرف اسی کے ذریعے سے کر سکتا ہے اور اسی طرح اگر انسان خدا سے محبت کرنا چاہیں تو اس واسطے کے بغیر نہیں کر سکتے۔ وہ خدا کا بیٹا ہے، اس معنی میں کہ وہ ابتدا ہی سے ملکوتی اور خدائی فطرت میں حصہ دار ہے۔ وہ کلمہ ہے یعنی وہ مابعد الطبیعی اصول حکمت ہے جس کے وسیلے سے کائنات کی تخلیق ہوئی (۱، ۱ - ۳)۔ خدا کا یہ بیٹا یعنی کلمہ حضرت عیسیٰؑ کی ذات میں حلول کر گیا تاکہ وہ اپنی موت حتیٰ کہ صلیبی موت سے انسانوں کے مصائب اور غموں میں شریک ہو سکے اور اس طرح ایک ڈرامائی انداز میں لوگوں کے سامنے حیات بخش خود فراموشی کا نمونہ پیش کر سکے۔ اس کے وسیلے سے انسان دوسرے انسانوں اور خود خدا سے وصل و اتحاد حاصل کرتے ہیں جس طرح درخت کی شاخیں درخت اور ایک دوسرے سے مشترک حیات میں حصہ دار ہوتی ہیں۔ زندگی اور تخلیقی قوت کو قائم رکھنے کے لیے شاخوں کو درخت سے وابستہ رہنے کی ضرورت ہے اور درخت کو شاخوں کی ضرورت ہے تا کہ وہ اپنا پھل اس وسیلے سے ظاہر کر سکیں (۱۵، ۱ - ۸)۔ اس اتحاد کی مادی علامت عشائے ربانی کی رسم ہے جب سالک مقدس کھانا کھا کر مسیح کا گوشت

کھاتا اور مقدس شراب پی کر مسیح کا خون پیتا ہے (۶ ، ۵۱)۔

یوحنا کی انجیل کا یہ نظریہ ــــــ خدا ، مسیح اور نجات کا متصوفانہ تصور ــــــ عیسائیت کی قدیم شرعی یا قانونی تعبیر کے مقابل زیادہ با اثر ثابت ہوا۔

یونانی فلسفے کی ضرورت

جب چوتھی انجیل میں ''کلمہ'' کی اصطلاح استعمال کی گئی اور پولوس نے ہیلینی دور کے باطنی مذاہب کے تصورات کی مدد سے عیسائیت کی تعبیر پیش کی تو اس سے ایک ایسی تحریک کا آغاز ہوا جس کو تفصیل سے بیان کرنا ضروری ہے۔ ان مذاہب کے سربراہ فلسفی نہ تھے لیکن چونکہ مرور زمانہ سے بہت سے دانش ور ان مذاہب کے پیرو ہوگئے تھے ، اس لیے ان مذاہب کے تصورات کی تشریح کے لیے وہ اصطلاحات استعمال ہونے لگیں جن سے وہ مانوس تھے اور جو یونانی فلسفے سے ماخوذ تھیں۔ پولوس کا بھی یہی معاملہ تھا۔ اگرچہ پولوس فلسفی نہ تھا تاہم اس نے عیسائیت کے مختلف نظریات کی تشریح اور تفصیل پیش کرتے ہوئے یونانی فلاسفہ کی اصطلاحات اور ان کے الفاظ استعمال کیے۔ انسانی زندگی میں مادی اور روحانی تقاضوں کی دوئی اور ثنویت جس کو پولوس نے بطور مفروضہ استعمال کیا ، اسی فلسفے سے ماخوذ تھی۔ مغربی دنیا میں سب سے پہلے آرفیسی نظام فکر نے اس ثنویت کو پیش کیا جس کو بعد میں افلاطون نے فلسفیانہ شکل دی۔

جب سلطنت روما کے ارباب عقل و دانش نے جو یونانی فلسفے سے متاثر تھے ، عیسائیت قبول کی تو اس نئے مذہب کے تصورات کی تشکیل اور افہام و تفہیم کے لیے وہ یونانی فلسفے کی اصطلاحات استعمال کرنے پر مجبور ہوگئے اور اس کی تین مختلف وجوہ تھیں۔

اول ، ارباب دانش کا فکر اکثر حالات میں یونانی فلسفے کی اصطلاحات اور الفاظ میں مرکوز تھا۔ ان کے ذہن میں مذہبی اور اخلاق ، سائنسی اور مابعد الطبیعیاتی مسائل وہی تھے جو اس فلسفے نے اٹھائے تھے۔ عیسائیت انہی مسائل کا ایک اور حل پیش کرتی تھی۔ اب

عیسائیت کا یہ پیش کردہ حل لوگوں کے لیے قابل فہم اور قابل قبول تبھی ہو سکتا تھا ، اگر اس کو اس فلسفے کی اصطلاحات میں پیش کیا جاتا جس سے یہ مسائل پیدا ہوئے تھے ۔ اس کے بغیر وہ شاید بنی اسرائیل کے علاوہ کسی اور کے لیے قابل قبول نہ ہوتا ۔

دوسری وجہ اس تحریری مواد کی نوعیت و ماہیت تھی جو عیسائیت ان ارباب دانش کے سامنے پیش کر سکتی تھی ۔ یہ مواد مختلف زمانوں کی پیداوار تھا جو اس دور سے ایک ہزار سال قبل تک پھیلا ہوا تھا ۔ اس زمانی اختلاف کے باعث اس میں مضمون ، طرز بیان اور اہمیت کا کافی اختلاف موجود تھا ۔ بعض دفعہ تو بنیادی مسائل تک میں اختلاف نظر آتا تھا ۔ مثال کے طور پر خدا کا تصور مختلف صحیفوں میں مختلف طور پر پیش کیا گیا ہے ۔ صحیفۂ قضاۃ میں خدا ایک قہر مجسم معلوم ہوتا ہے جو قہار و منتقم ہے لیکن اس کے برعکس پولوس اور یوحنا کی تحریروں میں وہ انسانوں کے مصائب میں ان کا ہم درد اور رفیق ہے جس کا دل ان کی محبت سے بھر پور ہے ۔ بنی اسرائیل یونانیوں کی طرح فلسفیانہ ذہن نہیں رکھتے تھے ، ان کا مزاج عملی اور اخلاقی تھا اس لیے کسی نے اس متفرق مواد میں یکسانیت اور مطابقت پیدا کرنے کی کوشش نہ کی ۔ کسی حد تک پولوس نے اس تقاضے کو پورا کرنے کی طرف توجہ کی لیکن اس کے نظریے کے کچھ اساسی تصورات ایسے تھے جو خالص اسرائیلی روایات سے متعلق ہونے کے باعث یونانی اور رومی فکر سے کوئی مناسبت نہ رکھتے تھے ۔ اصحاب دانش کے لیے عیسائیت کی ایک منطقی طور پر مربوط تعبیر کی ضرورت تھی اور اس مقصد کے لیے اگر کوئی ذریعہ تھا تو وہ صرف یونانی فلسفے کا پیش کردہ طریق کار اور اس کی اصطلاحات تھیں ۔

تیسری وجہ خود ان فلاسفہ کے تصورات تھے ۔ وہ فلاسفہ جو عیسائیت کے زمانے میں صف اول میں شمار ہوتے تھے ، ذاتی طور پر بہت دین دار اور بلند اخلاق کے حامل تھے ۔ ان کے فلسفے کو آسانی سے مذہبی مقصد کا ہم نوا بنایا جا سکتا تھا ۔ کائنات کی مذہبی تعبیر کے لیے ان کے ہاں کافی مواد موجود تھا ۔ اکثر تفصیلات میں ان کا فکر اسرائیلی

6656

انبیاء کے فکر کے مماثل نظر آتا تھا ۔ ان کے ہاں خدا اور کائنات کا تصور اخلاقی تھا اور مروجہ کثرت پرستی سے ہٹ کر وہ توحید کی طرف راغب تھے ۔ ان کے نزدیک یہ کائنات سرتا پا مقصدیت کی حامل تھی جو اسرائیلی تصور کے عین مشابہ تھا ؛ جس کے مطابق خدا نے انسانی نسل کو ایک خاص مقصد کے لیے پیدا کیا اور یہ تمام کائنات اور اس کے تمام واقعات اسی مقصد کے حصول کی مختلف کڑیاں ہیں ۔ چنانچہ عیسائیت کی تشکیل جدید کے لیے ان فلسفیوں کا فکر بہت کارآمد ثابت ہوا ۔ اس عمل اور ردعمل کے باعث خود اس فلسفے میں بھی کافی اہم تبدیلیاں رونما ہوئیں ۔

عیسائیت کی اس فلسفیانہ تشکیل اور تعبیر کے بعد جس میں کئی صدیاں صرف ہوئیں ، مغربی فلسفۂ مذہب اپنے مسائل اور ان مسائل کا حل انھی اصطلاحات میں پیش کرنے پر مجبور تھا جو اس نے یونانی فلسفے سے مستعار لی تھیں ۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس فلسفے کے مشہور تصورات کا یہاں ذکر کر دیا جائے کیوں کہ اس کے بغیر مغربی فلسفۂ مذہب کو سمجھنا ممکن نہیں ۔

باب سوم

یونانی فلسفے کا پس منظر

افلاطون کا فلسفہ

افلاطون چوتھی صدی قبل مسیح کے ابتدائی حصے میں پیدا ہوا۔ یہاں ہم اس کے فلسفے کے صرف اس پہلو سے مختصراً بحث کریں گے جس کو بعد کے دینی فلاسفہ نے پیش کیا اور سمجھا۔ لیکن اس فلسفے کو سمجھنے کے لیے اس زمانے کے ایتھنز کی عقلی اور ثقافتی سرگرمیوں کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس دور کی نمایاں خصوصیات دو ہیں: انفرادیت کی طرف مبالغہ آمیز رجحان اور آزادانہ تنقید کے زیر اثر روایتی عقائد پر عدم اطمینان۔ علمی حلقوں میں قدیم اخلاقی اصولوں کے متعلق تشکیک کا عام اظہار ہوتا تھا۔ یہ سوال زیر بحث تھا کہ آیا اخلاق اور دینی معاملات میں کوئی معروضی معیار قائم کیے جا سکتے ہیں یا نہیں؟ نوجوانوں میں اس تشکیک سے یہ رجحان ظاہر ہوا کہ صداقت کا معیار صرف انفرادی مفاد ہے، اور اس کے ساتھ ہی سماجی رشتے کم زور ہونے شروع ہوئے۔ ہر آدمی صرف اپنے فائدے کی خاطر کام کرتا اور اس طرح ملک میں ایک ابتری اور بد نظمی پیدا ہو گئی۔ کوئی اخلاقی اصول، کوئی مذہبی نصب العین، کوئی اجتماعی و سماجی مفاد قائم نہ رہا اور ہر جگہ نفسا نفسی کا بازار گرم تھا۔

سقراط اور اس کے بعد افلاطون نے اپنا نظام فلسفہ صرف اس مقصد کے لیے تعمیر کرنا شروع کیا کہ اس خوف ناک عقلی اور سماجی نراج کو ختم کرنے کا سامان کیا جا سکے۔ ان دونوں کا عقیدہ یہ تھا کہ انسانی عقل تنقیدی اور تقابلی تجزیے و تحلیل سے اخلاق اور مذہب کے معروضی معیار قائم کر سکتی ہے۔ افلاطون کے بہت سے مکالمات میں انھی معیاروں کی تلاش اور تعیین سے بحث کی گئی ہے۔ ان دونوں فلاسفہ کے نزدیک صحیح ''علم'' صرف ایسے ہی عقلی معیار یا اصول مطلق کے سمجھنے اور جاننے کا نام ہے۔ جو واقفیت اس سے کم درجے کی ہے اور جو عقیدہ کم مستحکم یا کم قابل تصدیق

ہے ، وہ علم نہیں بلکہ محض ''رائے'' ہے ۔ افلاطون نے کائنات کا ایسا نظریہ قائم کیا جس میں یہ تضاد مرکزی حیثیت رکھتا تھا ۔ ایک طرف وہ دنیا ہے جو مستقل ، غیر متحرک اور قائم بالذات ہے اور دوسری طرف وہ دنیا ہے جو ہر لمحہ متغیر اور متلون ہے ۔

افلاطون کا کہنا ہے کہ ایک طرف عام روزمرہ کے تجربات کی دنیا ہے جس کا علم ہمیں حواس خمسہ سے ہوتا ہے ۔ اس دنیا کی خصوصی صفت اس کی ناپائداری اور ہمہ وقت تغیر ہے ۔ اس کی ہر شے متغیر ہے ، ہر شے وجود میں آتی ہے ، مسلسل تغیر سے دو چار ہوتی ہے اور زود یا بہ دیر ختم ہو جاتی ہے ۔ اشیا کی اس صفت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ دنیا صحیح معنوں میں حقیقی نہیں کیوں کہ افلاطون کے بنیادی نظریے کے مطابق حقیقت صرف وہ ہے جو ابدی طور پر موجود ہو اور حادثات کے نشیب و فراز سے متاثر نہ ہو ۔ دوسری وہ دنیا ہے جسے افلاطون اعیان کی دنیا کہتا ہے ۔ یہ دنیا ان صفات سے پوری طرح متصف ہے جن سے پہلی دنیا محروم ہے ، یعنی یہ پورے طور پر قائم بالذات اور غیر متغیر ہے ۔ یہ اعیان اپنی فطرت و ماہیت کے لحاظ سے ابدی ہیں اور اس لیے حقیقت سے عبارت ہیں ۔ اس کے مقابلے پر محسوسات ہر دم متغیر ہونے کے باعث محض مظاہرات حقیقت ہیں ۔ ان اعیان کا علم ہمیں حواس کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ حواس صرف مظاہرات کو سمجھنے کے لیے بنے ہیں ۔ صرف عقل کی آنکھ انہیں دیکھ سکتی ہے کیوں کہ عقل کا کام ہی غیر متغیر حقائق کا علم حاصل کرنا ہے ۔ یہ اعیان حقیقی ہیں اور مظاہرات محض ان اعیان کا ایک ناقص عکس ، اس لیے ان مظاہرات میں جو کچھ حقیقت کا شائبہ موجود ہے، وہ انھی اعیان کے باعث ہے ۔ وہ ان میں ''شریک'' ہیں (افلاطون نے اعیان اور مظاہرات کے تعلق کو واضح کرنے کے لیے یہی اصطلاح اپنے مکالمات میں استعمال کی ہے) ۔ اس ہمہ دم تغیر میں ان اعیان کے ثبات کا کچھ نہ کچھ عکس موجود ہوتا ہے جس کے باعث ہم مظاہرات کا پردہ چاک کر کے عقل کی مدد سے حقیقت تک پہنچ سکنے میں کام یاب ہو جاتے ہیں ۔ ''شرکت'' کا یہ رشتہ کسی حد تک مقصدی یا غایتی ہے ۔ اس سے یہ مراد ہے کہ یہ اعیان محض عقلی تصورات نہیں ، وہ نصب العینی بھی ہیں جو مظاہرات کے ارتقاء کی آخری منزل متصور ہو سکتے ہیں ۔ مظاہرات ان اعیان کو اپنے آپ میں سمونے کی کوشش کرتے رہتے ہیں لیکن اس کوشش میں مکمل کام یابی

ممکن نہیں ۔

افلاطونی فلسفے کے ان پہلوؤں کی وضاحت اور اعیان کی ماہیت کا تعین کرنے کے لیے مندرجہ ذیل مثال فائدہ مند ثابت ہوگی : فرض کیجیے کہ ہمارے سامنے دو چھڑیاں ہیں جو ناپ تول کے مطابق یا مشاہدے میں مساوی لمبائی رکھتی ہیں لیکن ہمیں اس چیز کا مکمل احساس ہے کہ یہ دونوں چھڑیاں آپس میں بالکل مساوی نہیں ۔ جہاں آنکھ ، ہاتھ کا مس یا عام پیمانہ ان کے درمیان فرق نہیں کر سکتا ، وہاں اگر ہمارے پاس کوئی نازک ترین یا حساس پیمانہ ہو تو ہم آسانی سے دونوں کے اختلاف کو متعین کرسکتے ہیں ۔ یہ ممکن ہی نہیں کہ ہم کوئی دو ایسی چھڑیاں پیش کرسکیں جو ہر حالت اور ہر طرح ایک دوسرے سے مطابق اور مماثل ہوں ــ اگر کسی اور وجہ سے نہیں تو صرف اسی وجہ ہی سے کہ وہ دونوں ہر لحظہ متغیر ہیں ۔ چنانچہ اگر خوش قسمتی سے کسی ایک لمحہ وہ دونوں چھڑیاں ایک دوسرے سے بالکل مماثل بھی ہوں تو اگلے لمحے یہ مماثلت ختم ہو جاتی ہے ۔ اس کے برعکس مساوات یا مماثلت کا تصور یا عین (یعنی اگر ہم افلاطون کے معنی کو اپنے الفاظ میں ادا کرنا چاہیں تو گویا مساوات کا مفہوم) چھڑیوں کی مساوات یا مماثلت سے (مذکورہ بالا دونوں حیثیتوں سے) بالکل مختلف ہے ۔ یہ نہ مساوات کے نصب العین کی طرف محض رسائی ہے اور نہ کم و بیش غیر مماثلت کی مثال بلکہ وہ مساوات یا مماثلت مجسم ہے اور اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ۔ اس بنا پر اس میں غیر مماثلت اور مماثلت کی آمیزش نہیں بلکہ وہ خالص اور مکمل مساوات کا آئینہ دار ہے جس کا ناقص عکس ان ہمہ دم متغیر اشیا میں پایا جاتا ہے ۔

جب ہم حواس کے ذریعے اشیأ کا ادراک کرتے ہیں تو چونکہ یہ ایک طبعی عمل ہے اس لیے وہ ان تمام تغیرات سے متاثر ہوتا ہے جن میں طبعی اجسام شریک ہوتے ہیں ۔ اس لیے حواس صرف اشیاء (مثلاً چھڑیوں کی) کی تخمینی مساوات کا ادراک کر سکتے ہیں ، خالص مساوات کا ادراک ان کے حیطۂ قوت سے بالا ہے ۔ یہ کام قلب کی داخلی آنکھ ہی کر سکتی ہے جو عقل کا ایک آلہ ہے ۔ عجب بات تو یہ ہے کہ افلاطون کے نزدیک جسم اور جسمانی اشیاء کا وجود عقل کے اس آلے کی قوت میں مددگار ثابت ہونے کی بجائے اس کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوتا ہے ۔ اس نے جیسا کہ اوپر

ذکر کیا جا چکا ہے ، اعیان اور مظاہرات کا تعلق ظاہر کرنے کے لیے "اشتراک" کی اصطلاح استعمال کی ہے ۔ چھڑیوں کی مذکورہ بالا مثال میں جب ہم کہتے ہیں کہ دونوں چھڑیاں مساوی ہیں تو اس کا مطلب افلاطون کی زبان میں یہ ہوگا کہ دونوں چھڑیاں (ناقص طور پر) عین "مساوات" میں شریک ہیں ۔ جب متغیر اشیا کا نام لیتے ہیں تو ان میں "ثبات" کا وجود خود بہ خود مضمر ہوتا ہے جس میں وہ متغیر اشیا ناقص طور پر شریک ہوتی ہیں ۔ اس تعلق کا مقصدی پہلو اس حقیقت سے واضح ہوتا ہے کہ مساوات کا عین ان ادراکات میں معیار کا کام دیتا ہے جس کی روشنی میں ہم دو اشیا کی کم و بیش مماثلت کا اندازہ کر سکتے ہیں ۔ جب ہم محسوسات میں مساوات کی کوئی مثال دیکھتے ہیں تو گویا ہم مکمل مساوات کے ایک ابدی عین سے مقابلہ کر کے فیصلہ کر لیتے ہیں کہ ان کی باہمی مساوات کس درجے کی ہے ۔ اس عمل میں یہ حقیقت بھی مضمر ہے کہ ہم اس ابدی عین کو بہ حیثیت نصب العین بھی قبول کرتے ہیں اور مساوات کی مختلف محسوساتی مثالیں اس نصب العین تک پہنچنے کی ناقص کوششیں ہیں ۔

اس مثال سے اعیان کی دنیا (جس کی صفات ابدیت اور ثبات ہیں) اور مظاہرات کی دنیا (جو تغیر محض ہے) کا بنیادی فرق و امتیاز اور ان کا اساسی تعلق معلوم ہو جاتا ہے ۔ چونکہ مؤخرالذکر دنیا کی ہر چیز قابل تغیر و فنا ہے اس لیے غیر حقیقی ہے یعنی اس کی صفات متعین ، مقررہ اور قابل اعتماد نہیں ۔ اس دنیا کی اشیأ کا ثبات و صداقت جو کچھ ہے، وہ محض آن مطلق اعیان کے باعث ہے جن کا دھندلا سا عکس ان میں موجود ہے ۔

ان دو دنیاؤں کی طرح ہمارا علم بھی دو قسموں پر مشتمل ہے ۔ محسوسات کی دنیا کی جو واقفیت بھی ہم اپنے حواس کے ذریعے حاصل کرتے ہیں وہ علم نہیں بلکہ محض رائے ہے اور وہ اسی طرح متغیر اور بے ثبات ہے جس طرح اس دنیا کی اشیاء ۔ یہ رائے زمان و مکان کے لحاظ سے یکساں نہیں ہوتی ؛ میری رائے آپ کی رائے سے اور آج کی رائے کل کی رائے سے مختلف ہوتی ہے اور اس لیے اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ۔ صحیح علم سے مراد ابدی اعیان کا عقلی علم ہے ۔ چونکہ اس کے معروض ، ابدی اور غیر متغیر اعیان ہیں اس لیے یہ علم قابل اعتماد اور زمان و مکان کے تغیرات سے بالا ہوتا ہے ۔ افلاطون کے نزدیک اکثر آدمی اپنی زندگی کا زیادہ تر حصہ متغیر اور

بے ثبات و ناقابل اعتماد رائے کو ہی علم سمجھ کر گزار دیتے ہیں ۔ فلسفی البتہ ایک ایسا شخص ہے جو اپنی زندگی کے چند خوش نصیب لمحات میں مظاہرات کے پردے کے پیچھے حقیقت کا مشاہدہ کرنے میں کام یاب ہو جاتا ہے اور اس طرح صحیح علم حاصل کر لیتا ہے ۔

مندرجہ بالا بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ گویا افلاطون کے نظام فکر میں تمام اعیان یکساں اہمیت کے حامل ہیں اور مساوی طور پر مطلق حیثیت رکھتے ہیں ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ افلاطون نے ان اعیان کو ایک ایسے نظام کی شکل میں پیش کیا ہے جس میں بعض اعیان اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہیں اور بعض ادنیٰ ۔ اس نظام کا بلند ترین عین ، عین خیر ہے ۔ جس طرح محسوسات کی دنیا کی ہر شے کے ثبات و قیام کا دار و مدار مختلف ابدی اعیان میں شرکت پر ہے، اسی طرح ادنیٰ درجے کے اعیان کی حقیقت اور معقولیت (Intelligibility) جو کچھ بھی ہے وہ اس عین خیر کی روشنی اور نور کے عکس کے باعث ہے جو ان اعیان میں ہوتا ہے ۔ گویا یہ عین خیر تمام حقیقت اور تمام علم کا ماورائی منبع و سرچشمہ ہے ۔ افلاطون نے اس عین خیر اور دوسرے اعیان کے تعلق کی وضاحت کے لیے سورج اور موجودات کی مثال دی ہے ۔ دنیا کی تمام اشیاء کے لیے سورج کا وجود ناگزیر ہے ، اس لیے بھی کہ اس کی روشنی کے بغیر وہ دکھائی نہیں دے سکتیں اور اس لیے بھی کہ اس سے مستعار قوت کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتیں[۱] ۔

مذکورہ بالا بحث سے افلاطون کے نظریۂ خدا کے متعلق کچھ استنباط کرنا ذرا مشکل ہے ۔ اس کے ہاں خدا خیر کے عین اعلیٰ کا عین نہیں بلکہ وہ ایک ایسا وسیلہ ہے جو ابدی اعیان کے مشاہدے اور فیضان کے باعث اس مرئی دنیا کی متفرق اشیاء کی تخلیق کرتا ہے اور پھر اس مشاہدے کے مطابق جہاں تک ممکن ہے ، ان میں نظم و ترتیب پیدا کرتا ہے[۲] ۔

---

۱ ۔ افلاطون کے فکر کے اس پہلو کا بیان ''جمہوریہ'' کی کتاب ششم میں موجود ہے ۔

۲ ۔ مکالمات میں خدا کو ایک مطلق کائناتی مقام دیا گیا ہے لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ اس جگہ ان دونوں نظریات میں تضاد ہے یا نہیں ۔

اس مسئلے اور انسانی بقا (حیات بعدالموت) کے افلاطونی نظریات کی تشریح کے سلسلے میں تین اساسی تصورات قابل غور ہیں ۔ ایک تو تصور علیت ہے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ اس مادی اور مرئی دنیا کی ہر موجود شے اور ہر واقعے پر اس تصور کا اطلاق ہوتا ہے ۔ جہاں تک اعیان کی ابدی دنیا کا تعلق ہے تصور علیت کا اطلاق صرف ایک معنی میں ہوتا ہے ۔ وہ اعیان موجودات کی غیر متغیر صفات کی علت تو ہو سکتے ہیں لیکن ان کے متغیر صفات کی علت نہیں ہو سکتے ۔ ان کی تشریح کے لیے کسی اور اصول کی تلاش کرنا ہوگی ۔ اس کے نزدیک علیت کا ایک خاص مفہوم ہے جس کے مطابق ہر واقعے کا باعث کوئی تخلیقی سر چشمہ یا کوئی نگران (Controlling) اصول ہونا چاہیے جس کی وجہ سے وہ واقعہ ایک خاص شکل میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور دوسری شکل میں نہیں ہوتا ۔ دوسرا ، تصور روح ہے ۔ افلاطون نے بے جان اور جاندار اشیاء کے فرق پر نمایاں زور دیا ہے ۔ بے جان شئے صرف اس وقت حرکت کرتی ہے جب خارج سے کوئی دوسری متحرک شے اس پر اثر انداز ہو، لیکن جان دار وجود کی حرکت داخلی عوامل کا نتیجہ ہوتی ہے ۔ اس کیفیتی فرق کی وجہ یہ ہے کہ جان دار وجود میں ''روح'' کار فرما ہوتی ہے جسے ہم ''خود حرکتیت'' کا اصول کہہ سکتے ہیں ۔ انسانی روح میں تین قوتیں ہوتی ہیں جن میں سے دو ، ہیجان (impulse) اور ہوائے نفس (passion) ، انسانوں اور حیوانوں میں مشترک ہیں لیکن تیسری یعنی عقل انسان کی خصوصی صفت ہے جو کسی اور جان دار میں نہیں پائی جاتی ۔ یہی عقل ہے جو روح کی ایک با اختیار اور منضبط قوت ہے، جو دوسری قوتوں میں ایک نظام اور ترتیب پیدا کرتی ہے ۔ چونکہ روح حیات کا اصول ہے اس لیے وہ اس خاص قسم کے نظام (یا بد انتظامی) کا سر چشمہ ہے جو بے جان اشیاء کے بالمقابل صرف جان دار اشیاء کی خصوصی صفت ہے ۔ تیسرا تصور یہ ہے کہ یہ نظام کائنات مطلقاً خیر ہے اور بد انتظامی شر ہے ۔ یہ ایک قدری (evaluational) نظریہ ہے جو افلاطون کے نظام فکر کی روح رواں ہے[1]۔ ہمیں دیکھنا ہے کہ ان تین اساسی تصورات

---

۱ ۔ یہ اساسی تصورات زیادہ تر ٹیمیس (۲۸—۳۰ الف) اور فیدریس (۲۴۵—۲۴۶) میں بیان کیے گئے ہیں ۔ یہ نظریہ کہ نظام اور ہم آہنگی خیر کل ہے ، مکالمۂ ''فیلی بس'' میں تفصیل سے مذکور ہے ۔

کی مدد سے افلاطونی مذہبی عقیدے کی بڑی بڑی تفصیلات کیسے مستنبط ہوتی ہیں ۔

افلاطون کے نزدیک اس اصول علیت سے مراد صرف یہی نہیں کہ اس مادی اور مرئی دنیا کی ہر شے اور ہر عمل کا کوئی نہ کوئی نقطۂ آغاز ہے ، یعنی وہ کسی تخلیقی علت کی پیداوار ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ ساری کائنات ایک زمانی زندگی کی حامل ہے، یعنی ایک خاص وقت وہ عالم وجود میں آئی ۔ مکالمۂ ''ٹیمیس'' میں افلاطون نے اس دنیا کے آغاز اور اس کی ماہیت کے متعلق تفصیل سے بحث کی ہے ۔ اس میں خدا کی حیثیت محض ایک صانع کائنات کی سی ہے ۔ اس کے سامنے ایک ازلی اور ابدی غیر متعین مادہ موجود ہے جس سے وہ مرئی موجودات کی تخلیق کرتا ہے اور اس تخلیق کے وقت اعیان کی ابدی دنیا کی مثال اس کے سامنے تھی ۔ وہ ایک مشخص وجود ہے ۔ اسے ''اشیاے کائنات کا باپ[۱]'' کا لقب دیا گیا ہے ۔ اس کے تخلیقی عمل میں جو راھنما اصول کار فرما ہے وہ ساری مخلوق کے لیے بیش از بیش خیر کا حصول ہے ۔ پہلا وجود جو اس نے تخلیق کیا ، اسے افلاطون ''کائناتی روح'' کے نام سے پکارتا ہے ۔ یہ کائناتی روح دوسری اشیاء کی تخلیق میں اس کی قوت عاملہ بن جاتی ہے مگر ان کی روح ناطق یا روح عقلی صانع کی بلا واسطہ تخلیق ہے[۲] ۔

لیکن اب سوال یہ ہے کہ ایسے خدا کو جاننے کا ذریعہ کیا ہے ؟ مکالمۂ ''قوانین'' کی کتاب دھم میں افلاطون نے ایسے خدا کے وجود کے دلائل پیش کیے ھیں جو اس کائنات کا صانع بھی ہے اور اس کا پروردگار اور حاکم بھی ۔ اس سلسلے میں کل دلائل تین ھیں : اول ۔ افلاطون کا کہنا ہے کہ دیوتاؤں کے وجود کا عقیدہ اتنا عالمگیر ہے کہ اس کی صداقت پر یقین کرنا ھی پڑتا ہے ، لیکن اس دلیل کی تفصیلات سے اس نے کوئی تعرض نہیں کیا ۔ دوسری دلیل کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ محسوسات

---

۱ - ٹیمیس ۲۸ ج ۔

۲ - یہ حقیقت یاد رکھنی چاھیے کہ بارھویں صدی عیسوی سے پہلے عیسائی متکلمین مکالمۂ ٹیمیس سے ھی واقف تھے اور ان کے بہت سے افکار اسی مکالمے سے ماخوذ ھیں ۔

کی دنیا میں جو حرکت موجود ہے، اس کی کوئی نہ کوئی مناسب علت تو ضرور ہونی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اس حرکت کا باعث ایسا وجود نہیں ہو سکتا جس کی اپنی حرکت کسی دوسرے وجود کی مرہون منت ہو کیونکہ اس کے معاملے میں بھی سوال پھر پیدا ہوگا۔ اس کی علت ایسا وجود ہونا چاہیے جس میں داخلی طور پر متحرک ہونے کی صلاحیت بھی موجود ہو اور جو دوسروں کو بھی متحرک کر سکے۔ طبعی اجسام میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی لیکن روح میں ہوتی ہے۔ وہ اپنی فطرت کے لحاظ سے حرکت کی قوت رکھتی ہے اور جس جسم سے ملحق ہوتی ہے، اس میں بھی حرکت پیدا کرتی ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکالنے میں حق بہ جانب ہوں گے کہ وہ کائناتی اصول جو حرکت کا ذمے دار ہے، اساسی طور پر روح سے مماثل ہے اور اس لیے ہم اسے ملکوتی روح کہہ سکتے ہیں۔ تیسری دلیل افلاطون کے ہاں دوسری دلیل سے ملحق ہے لیکن بعد میں اسے ایک علیحدہ شکل دے دی گئی۔ یہ دلیل اُس شاندار نظم و ترتیب پر مبنی ہے جو آسمانی کروں کی حرکت میں نمایاں ہے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ اس قسم کی مکمل بساطت اور حرکت کی باقاعدگی محض طبعی حالتوں کی مدد سے بیان نہیں کی جا سکتی اور نہ یہ محض اتفاق کا نتیجہ کہی جا سکتی ہے کیوں کہ اتفاق سے محض بدنظمی اور فساد پیدا ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ تمام حرکت کا باعث روح کی داخلی حرکت ہے، اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ دنیا کی تمام حرکات جن میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے، روح کامل کے عمل کا نتیجہ ہے۔ یہ روح کامل عقل و حکمت اور عظیم قوت کی حامل ہے۔ یہ روح کامل ذہن خداوندی ہی ہے[1]۔

مکالمۂ ''فیلیبس'' میں افلاطون نے ایک بالکل مختلف دلیل پیش کی ہے، اگرچہ اس کی بنیاد انھی مفروضات پر مبنی ہے (۲۸—۳۰)۔ یہاں اساسی سوال یہ ہے: ہم انسان میں روح اور نفس کی تشریح کیسے کر سکتے ہیں؟ افلاطون کا جواب یہ ہے: جس طرح انسانی تعمیر کے طبعی اجزا آگ، ہوا، پانی اور زمین کائنات کے ایسے ہی طبعی اجزا کے ذخیرے کا

۱۔ مقالمۂ ''قوانین'' کی آخری کتاب میں (۹۶۶) افلاطون نے ان دلائل کو ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہے۔

حصہ ہیں ، اسی طرح اس کی روح اور اس کے نفس کا سرچشمہ ایک ایسی کائناتی روح ہے جو عقل سے آراستہ ہے ۔ اس کے علاوہ چونکہ نفس جسم کے افعال و اعمال میں ترتیب و نظام پیدا کرنے کا ذمے دار اور باعث ہے اس لیے ہم یہ استنباط کرنے میں حق بہ‌جانب ہوں گے کہ یہ کائناتی نفس اس ساری طبعی دنیا کا دانا حاکم ہے ۔

خدا کے وجود کے دلائل کے بعد جو بحث شروع ہوتی ہے اس میں افلاطون نے خدا کی مختلف صفات کا ذکر کیا ہے ۔ ثابت کیا جا چکا ہے کہ خدا ایک کامل و اکمل روح اور کائنات کا دانا حاکم ہے ۔ ان تشریحی بیانات سے جو کچھ استنباط ہو سکتا ہے وہ ہم خدا کے ساتھ بطور صفت منسوب کر سکتے ہیں ۔ ان میں خصوصی طور پر اس کی صفت پروردگاری کا ذکر ہے جو انسانی زندگی کے حقیر سے حقیر پہلو پر حاوی ہے ۔ وہ حاکم جو اپنے ماتحت ملک کے کسی حصے کی کم ترین شے کی فلاح سے بے پروائی برتتا ہے ، در حقیقت اس منصب کا اہل نہیں ، وہ جاہل ، بے پروا اور نکما حاکم ہے ۔ خدا جو خیر کل ہے ایسے نقائص سے متصف نہیں ہو سکتا ۔ (قوانین ، کتاب ۱۰ ، ۹۰۰—۹۰۳) ۔ اس سلسلے میں اور دوسری جگہ بھی افلاطون اس امر پر زور دیتا ہے کہ خدا کی سب سے بڑی خواہش یہ ہے کہ انسان اپنی زندگی اخلاق بلندی اور پاکیزگی سے بسر کرے ۔ اس کے علاوہ خیر اعلیٰ کی تفہیم کی تلاش میں مدد دینے کے لیے خدا انسانوں کے سامنے ایک بلند ترین نمونہ بھی پیش کرتا ہے تاکہ وہ اپنے اعمال اس کے مطابق استوار کر سکیں ۔ (ایضاً ، کتاب ۴ ، ۷۱۶) ۔

خدا کے اس افلاطونی نظریے نے بعد کے الٰہیاتی فکر پر کافی اثر ڈالا اور تقریباً یہی حال افلاطون کے اس نظریے کا ہے جو اس نے بقائے روح کے متعلق پیش کیا ہے ۔ مکالمۂ ''فیڈرس'' میں افلاطون روح کو اصول حیات قرار دیتا ہے اس لیے اس سے اس کی بقا کا تصور خود بہ خود مستنبط ہوتا ہے ۔ لیکن مکالمۂ ''فیڈو'' میں یہی دلیل ایک وسیع تر سیاق و سباق میں پیش کی گئی ہے ۔ اس جگہ افلاطون کا طرز بیان اور طریقۂ ادائگی ''ٹیمیس'' اور ''قوانین'' سے کہیں بہتر ہے ۔ یہاں افلاطون نے اپنی مکمل دلیل چھ مختلف مدارج میں پیش کی ہے ۔ پہلے پانچ میں اس کے چند اجزا بیان کیے گئے ہیں ۔ چھٹی دلیل جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے ''فیڈرس'' کی دلیل کے

مماثل ہے ، یوں پیش کی گئی ہے گویا وہ اپنی ذات میں مکمل و آخری ہے جس سے بقائے روح کا ناقابل تردید ثبوت مہیا ہوتا ہے ۔ اس دلیل کو پیش کرنے سے پہلے افلاطون اپنے نظریۂ ''شرکت'' کا حوالہ دیتا ہے ۔ اشیاء کی خوب صورتی ، خوب صورتی کے عین میں شرکت کا نتیجہ ہے ، اس طرح ان کی عظمت کا باعث عظمت کے عین میں شرکت ہے وغیرہ وغیرہ ۔ اب اگر کوئی شے خوبصورتی کے عین میں شرکت کرتی ہے تو بہ ظاہر وہ بدصورتی میں شرکت نہیں کر سکتی جو خوبصورتی کا عکس ہے ۔ اس کے علاوہ چونکہ وہ ان تمام اعیان میں بھی شریک ہوگی جو خوبصورتی سے متعلق ہیں مثلاً ہم آہنگی ، تو اس سے یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ نہ صرف بدصورتی میں شریک نہ ہوگی بلکہ وہ کسی ایسے عین میں بھی شریک نہ ہو سکے گی جو اس سے متضاد صفت کی حامل ہو، مثلاً غیر آہنگی اور فساد ۔ اس کی دوسری مثال یوں بیان کی جا سکتی ہے : جو شے بھی تین ہونے کے عین میں شریک ہوگی ، وہ طاق کے عین میں بھی خود بہ خود شریک ہوگی کیونکہ تین کا عدد اپنی فطرت میں طاق ہے اور اس لیے اس کا جفت کے عین میں شریک ہونا ناممکن ہوگا کیونکہ جفت اور طاق دو متضاد حقائق ہیں ۔ ان مثالوں کی روشنی میں ہمیں روح ، حیات اور موت کے باہمی رشتے کا مطالعہ کرنا ہے ۔ حیات اور موت اسی طرح ایک دوسرے سے متضاد ہیں جس طرح طاق اور جفت ، لیکن حیات روح کی اصلی حقیقت ہے اور جہاں روح ہوگی ، وہاں حیات کا پایا جانا ناگزیر ہے ۔ ایک جان دار اور بے جان چیز کا فرق ہی یہ ہے کہ اول‌الذکر میں روح موجود ہے اور موخرالذکر میں نہیں ، اس لیے روح اپنی فطرت کے لحاظ سے ایک حیات بخش اصول ہے اور اس لیے حیات سے متضاد شے موت سے بالکل غیر متعلق ہے ۔ موت سے غیر متعلق ہونے کا مطلب یہی ہے کہ وہ نا قابل فنا ہے ۔

سائنس اور نفسیات کے جدید افکار کی روشنی میں اس دلیل کی کمزوری واضح ہے ۔ افلاطون کے نزدیک روح ایک جوہر ہے جس کا اپنا ایک علیحدہ وجود ہے اور جس کا تعلق جسم سے خارجی اور عارضی ہے حالانکہ جسم ایک زندہ عضویہ ہے ، لیکن بعض دوسرے مکالمات میں خاص طور پر ' ٹیمیس'' اور ' فیلیبس'' میں افلاطون نے جسم اور روح کے زیادہ گہرے تعلق کا ذکر کیا ہے ۔ اگرچہ ان دونوں مکالمات میں یہ کہا گیا ہے کہ حیات روح کی

ایک لازمی صفت ہے ، لیکن ''ٹیمیس'' میں یہ حقیقت زیادہ وضاحت سے بیان کی گئی ہے کہ صرف روح کا عقلی حصہ لافانی ہے اور اس کے دوسرے اجزأ جسم کے ساتھ فنا ہو جاتے ہیں (ٹیمیس ۶۹—۷۰ ، فیلی بس ۳۳ ، ۳۴) - اس اختلاف بیان میں ہم آہنگی کیسے پیدا کی جا سکتی ہے ؟ اس کا جواب ذرا مشکل ہے - افلاطون کے چند اساسی عقاید تو واضح ہیں - اس ہمہ وقت متغیر دنیا سے ماوراء ایک دنیا ہے جو ابدی ہے اور اس لیے اپنی فطرت کے لحاظ سے وقت کی قطع و برید سے بالا ہے - ہماری روحوں کا عقلی حصہ اس ابدی دنیا کی کشش کو محسوس کرتا ہے اور اس کو اپنا اصلی مقام اور گھر سمجھتا ہے - جب صحیح علم حاصل ہوجاتا ہے تو یہ اتحاد خود بہ خود حاصل ہوجاتا ہے - شاید اس کا خیال ہو کہ روح کے دوسرے حصے بھی لافانی ہو سکتے ہیں، اگر وہ روح عقلی کی حکمرانی اور ہدایت کے آگے سر تسلیم خم کر دیں جو صرف صحیح قسم کے فلاسفہ کی زندگی میں ہی ممکن ہے -

افلاطونی فکر کی دو اور خصوصیات دینی فلسفے کی تاریخ کے لیے اہم ہیں - ایک تو وہ تضاد ہے جو عین خیر اور متغیر کائنات کے باہمی تعلق کے تصور کے دو بدیہی نتائج میں نظر آتا ہے - چونکہ عین خیر اور دیگر ان اعیان میں جو اس کے ماتحت ہیں ، طبعی اجسام کی طرح تغیر نہیں پایا جاتا بلکہ وہ ثبات سے متصف ہیں ، اور چونکہ ان کی قوت طبعی قوت کے برخلاف محض ایک نصب العینی قوت ہے ، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خوف یا دباؤ کی بجائے ان کی کشش انسانی زندگی کو متاثر کرتی ہے - اس تصور کے اخلاقی نتائج واضح ہیں - چنانچہ افلاطون کا خیال ہے کہ انسان جب نصب العین کی روشنی میں زندگی گزارتا ہے تو اس کے لیے مشعل راہ ہمہ گیر مشاہدۂ خیر ہے یا ان لوگوں کی زندگی کی مثال اور ہدایت جنھوں نے یہ مشاہدہ حاصل کر لیا ہو - سزا کا خوف دلا کر ان سے احکام کی فرماں برداری کروانا ممکن نہیں (دیکھیے قوانین ۷۱۸—۷۲۴) - اس تصور سے بعد میں یہ نظریہ قائم ہوا کہ خدا انسانوں کے سامنے نیکی اور تقوے کے نصب العین کی ایک مثال پیش کرتا ہے اور اس کی پیروی کرنے والوں کے لیے مدد اور ہدایت کا وعدہ کرتا ہے - وہ ان کو قہر و طاقت سے مرعوب کرنے کی کوشش نہیں کرتا - اس نظریے کی رو سے منکسرانہ اطاعت کیشی کی بجائے خیر سے محبت جس کا مظہر ذات خداوندی ہے ، ایک مذہبی نیکی متصور ہوتی ہے - لیکن جیسا کہ ہم جانتے ہیں ، یہ نظریہ مکمل طور پر رائج

نہیں ہوا ؛ اس کی وجہ بھی افلاطون ہی کا دوسرا طرز فکر ہے جو اس کے نظریۂ عین خیر اور اس کے اس دنیا سے تعلق سے مستنبط ہوتا ہے۔ دنیا کے انسان اپنی خصوصیات اور اپنی فطرت کے تقاضوں کے باعث ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ جہاں بعض لوگ ابدی دنیا کے اعیان کے مشاہدے کی اہلیت رکھتے ہیں اور اس کے لیے تگ و دو بھی کرتے ہیں وہاں اکثریت ایسے لوگوں کی ہے جو اس قسم کی قابلیت سے عاری ہوتے ہیں اور ان کی زندگی محض اس مادی دنیا تک محدود رہتی ہے۔ انسانی معاشرے کی صحیح تشکیل کے لیے ضروری ہے کہ انسانوں کی اس اکثریت کو ایسے افراد کے زیر ہدایت رکھا جائے جو علم خیر اور علم حقیقت سے بہرۂ وافر رکھتے ہوں۔ ان آخری لوگوں کا کام یہ ہے کہ وہ قوانین بنائیں اور باقی لوگوں کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ ان کی پیروی کریں۔ ترغیب و تحریص کی ضرورت سے انکار نہیں مگر قوت اور جبر اصلی ذرائع ہیں۔ ''جمہوریہ'' میں جو افلاطون کا بہترین مکالمہ ہے، یہ تجویز ایک سادہ شکل میں پیش کی گئی ہے۔ حکمرانی کا منصب صرف فلسفیوں کے لیے موزوں ہے جو خیر کے دل کش نظارے کا مشاہدہ کر چکے ہیں؛ باقی لوگوں کو ان کے ماتحت رہ کر اچھی زندگی کے اصولوں کی تعلیم حاصل کرنی چاہیے۔ آخری مکالمہ ''قوانین'' میں یہ نظریہ اور بھی شدید صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہاں وہ مطالبہ کرتا ہے کہ عوام ان ماہرین کے قائم کردہ سیاسی نظام اور قوانین کی حرف بہ حرف پیروی کریں اور اس سے سرمو تجاوز کرنا جرم تصور ہوگا۔ یہ گویا مذہبی عقاید کی بنا پر تعزیر کی حمایت ہے (کتاب ۱۰)۔ کسی شخص کو آزادی سے اپنے طریقے سے عبادت کرنے کی اجازت نہیں، حکومت کے مقرر کردہ علماء ہی عبادت میں لوگوں کی راہنمائی کر سکتے ہیں اور صرف مقررہ عبادت گاہوں ہی میں عبادت کی رسم ادا کی جا سکتی ہے۔ اس کے ساتھ اس نے سرکاری طور پر مذہبی عقاید کی ایک فہرست بھی پیش کی۔ جو شخص اس سرکاری عقیدے سے منحرف ہو اس کے لیے قید کی سزا اور بعض حالتوں میں موت کی سزا تجویز کی گئی۔ انحراف کی بدترین شکل کفر ہے جس کا مفہوم افلاطون کے نزدیک محض انکار وجود خداوندی نہیں۔ ہر وہ شخص کفر میں مبتلا ہے جو خدا کے وجود کا تو اقرار کرتا ہو لیکن اس کا یہ عقیدہ ہو کہ خدا انسانوں کی اخلاق پاکیزگی یا گندگی سے یکساں طور پر بے پروا ہے، مخلوق کی بھلائی سے بے نیاز ہے یا ایک گناہ گار شخص بھی کسی نہ کسی طرح

اسے خوش کر سکتا ہے ۔

مغربی مذاہب کے ارتقاء میں یہ دونوں تصورات کارفرما رہے ۔ ایک تصور نے خدا اور انسان کے باہمی تعلق کا ایک ایسا نظریہ پیدا کیا جس کے مطابق انسان بلندترین عظمت کا حامل تو تھا لیکن وہ اخلاق اور عقلی طور پر آزاد اور خود مختار تھا ۔ دوسرے تصور کے باعث اس سے متضاد نظریات پیدا ہوئے جنھوں نے کیتھولک کلیسا کا نظام قائم کرنے میں مدد دی ۔ یہ کلیسا پوری اور مکمل حاکمیت اور اقتدار کا مالک تھا ۔ عوام کو اس سیاسی اور مذہبی نظام میں صرف اطاعت گزاری کا حق تھا ۔

دوسرا پہلو وہ تھا جس کی تشریح کے لیے "جمہوریہ" معرض وجود میں آئی ۔ نظریہ یہ تھا کہ ظلم برداشت کرنا ظلم کرنے سے بہتر ہے ۔ انسان کی روح کے تین اجزأ ہیں: نفسانی خواہشات ، جذبہ اور عقل۔ جب تمام اجزأ عقل کی راہنمائی اور اس کے ماتحت رہ کر کام کرتے ہیں تو انسانی زندگی میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے جس کے باعث وہ اطمینان و سکون محسوس کرتا ہے ۔ ایسا اطمینان جس کو خارجی واقعات درہم برہم نہیں کر سکتے ۔ جب کوئی شخص ظلم و ناانصافی برداشت کرتا ہے تو اس کی داخلی ہم آہنگی اور اطمینان میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا لیکن دوسروں پر ظلم کرنے سے روح کی ہم آہنگی تہس نہس ہو جاتی ہے ۔ ہم آہنگی کی جگہ نزاع اور کشمکش پیدا ہوتی ہے ، عقل کی راہنمائی کی جگہ ہوائے نفس کی غلامی شروع ہو جاتی ہے ۔ بعد کے الٰہیاتی فکر نے افلاطون کے اس تصور کا رشتہ یسعیاہ ثانی کے اس تصور سے ملایا جس کے مطابق مصائب میں انسان کی روحانی اور معاشرتی فلاح مضمر ہوتی ہے ۔ ان دونوں تصورات کے ذریعے عیسائی متکلمین نے عقلی اور اخلاقی دلائل سے مسیح کے ایک طرف خدا ہونے اور دوسری طرف مصلوب ہونے میں تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی ۔ جو چیز ملکوتیت سے متضاد ہے ، اخلاقی شر ہے ، مصائب برداشت کرنا نہیں ؛ خاص کر وہ مصائب جو انسانی فطرت کے محدود ہونے سے پیدا ہوتے ہیں ۔

ارسطو

ارسطو افلاطون کا ہم عصر اور شاگرد تھا جس نے اپنی عمر کے

بیس سال افلاطون کے مدرسے اکادمی میں بسر کیے ۔ اگرچہ افلاطون کا اثر ارسطو پر گہرا اور پائدار تھا تاہم اس کی سیرت اپنے استاد سے بالکل مختلف تھی ۔ اس کی دلچسپی کا میدان روحانی اور اخلاق نہ تھا بلکہ سائنسی تھا ۔ وہ اس کائنات کی گتھیاں سلجھانے اور ایک بہتر سائنسی طریق کار کے تعین میں سرگرداں رہتا تھا ۔ لیکن افلاطون کی طرح اس کے نظام فکر کے اساسی نظریات یہودیت اور عیسائیت کے نمایاں عقائد سے ہم آہنگ تھے اور عیسائی تصورات کی تشریح اور تاویل میں ان سے کافی مدد ملی ۔ (دیکھیے اس کتاب کا باب ۵) ۔

ان دونوں کے بنیادی نظریات میں پہلا فرق یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک محسوسات کی دنیا ایک دھوکا اور نمائش نہیں ، وہ حقیقی وجود رکھتی ہے ، اس کے تغیرات حقیقی ہیں اور ان کی مناسب اور معقول تشریح ہونی چاہیے ، وہ کسی طرح بھی شر نہیں ۔ اس کے خیال میں غیر متغیر اعیان اس متغیر دنیا سے علیحدہ اور زیادہ حقیقی نہیں ۔ وہ اس کائنات میں جاری و ساری ہیں ، اس کے تغیرات کی راہنمائی کرتے اور ان کے وجود کی تشریح کرتے ہیں ۔ افلاطون اور ارسطو کے نظریات میں یہ دوسرا فرق ہے یعنی ارسطو افلاطون کے برعکس اعیان کو دنیا کے تغیرات کی علت سمجھتا ہے ۔ افلاطون نے اپنے اکثر مکالمات میں اعیان کو یوں پیش کیا ہے کہ وہ گویا ایک ماورائی دنیا میں محسوسات سے بالکل علیحدہ اور ان کے لیے بطور نمونہ اور مثال قائم ہیں ۔ یہ اشیاء ان نمونوں کی نقل کرنے کی کم و بیش ناکام کوشش کرتی ہیں لیکن یہ شرکت کوئی زمانی فعل نہیں اور نہ یہ محسوسات کے تغیرات کے عین ہیں ، اس لیے یہ اعیان ان تغیرات کی تشریح سے عاجز ہیں ۔ ارسطو کوشش کرتا ہے کہ وہ دو دنیاؤں کی ثنویت سے بچا رہے جن میں ایک دنیا تو حقیقی ہے مگر بے کار اور بے اثر ہے ، اور دوسری غیر حقیقی لیکن دلچسپ تغیرات سے مملو ۔ اس کا خیال ہے کہ اعیان محسوسات میں موجود ہیں اور وہی ان کے تغیرات کا باعث اور ان کے راہنما ہیں ۔

اسی طرح ارسطو کا نظریۂ علم افلاطون سے مختلف ہے ۔ اس کا سائنسی نصب‌العین یونانی ریاضی دانوں کے زیر اثر وجود میں آیا جن سے افلاطون بے حد متاثر تھا ۔ ان ریاضی دانوں کا طریق یہ تھا کہ چند ابتدائی مسلمہ اصولوں (جن کی صداقت واضح اور قابل تفہیم ہے) کی روشنی میں یا ان

کی مدد سے اس کائنات کے متعلق تفصیلی حقائق کو ثابت کیا جاتا ۔ ارسطو نے افلاطون کے برعکس یہ ثابت کیا کہ ان ابتدائی اصولوں اور قوانین کو متعین کرنے کے لیے محسوسات کی دنیا کے متغیر احوال و حواس اور ادراک سے استفادہ کیے بغیر گزارا نہیں ۔ علم کی بنیاد تو اسی ادراک پر رکھی جا سکتی ہے ۔ یہی معمولی سی قوت جب حافظے اور حس مشترک کی مدد پاتی ہے تو تجربے کی تعمیر کرتی ہے جس سے کسی حد تک یہ جاری و ساری اعیان ، ہمارے اعمال و افعال کے ان عادی قوانین کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں جن کی مدد سے ہم خارجی دنیا کے واقعات سے عہدہ برآ ہوتے ہیں ۔ یہی تجربہ ہمارے عقلی اعمال کے لیے ضروری بنیادیں فراہم کرتا ہے ۔ یہ ذہنی قوت مسلسل تبدیلی میں عمومی و کلی اصول تلاش کرتی اور علم کی تلاش کو آگے بڑھاتی ہے ۔ ارسطو ایسے اعمال کو جب وہ حقائق کی صحیح تفہیم کی تلاش میں مدد دیتے ہیں ، استقراء کا نام دیتا ہے اور جو بعد میں سائنسی استدلال کے اصولوں کی حیثیت میں استعمال کیے جاتے ہیں ۔ استقرأ بہ ذات خود سائنس کا جزو نہیں لیکن چونکہ اس کا آغاز ادراک کے مہیا کردہ مواد سے ہوتا ہے اور ان تغیرات سے گہرا تعلق رکھتا ہے جو اس مواد میں ظاہر ہوتے ہیں ، اس لیے یہ اصول و قوانین ان تغیرات کی آسانی سے تشریح کر سکتے ہیں ۔

ارسطو کے اس نظریۂ علم کی تشریح ایک مثال سے کی جاسکتی ہے: ایک بیج نشو و نما پاکر پودا بن جاتا ہے ۔ ادراک سے ہمیں اس عمل ارتقاء کی مختلف منزلیں نظر آتی ہیں ۔ حواس کی مدد سے حاصل شدہ علم حس مشترک کے ذریعے ایک وحدانی حقیقت بن جاتا ہے اور اس طرح ہم پودے کا علم حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں ۔ یہ ادراکات حافظے میں محفوظ رہتے ہیں ۔ جب نشو و نما کے عمل کی بہت سی یادیں جمع ہو جاتی ہیں تو تجربہ پیدا ہوتا ہے جس سے ارسطو کی مراد وہ عادی و جبلی صلاحیت ہے جو باغبان میں پودوں کی پیدائش اور نشو و نما کے عملی مسائل کو حل کرنے سے پیدا ہو جاتی ہے ۔ ان مختلف مسائل سے نپٹنے کے لیے وہ اصول جن کو اس نے استعمال کرنا سیکھا ہے ، درحقیقت اس ''عین'' کے مشاہدے کا ہی نتیجہ

---

١ ۔ ارسطو کے ان نظریات کی تشریح اس کی دو کتابوں ، ''کتاب النفس'' اور ''کتاب التحلیل'' میں تفصیل سے بیان کی گئی ہے ۔

ہیں جو اس پودے کی نشو و نما کا تعین اور اس کی راہنمائی کرتا ہے ۔ لیکن یہ مشاہدہ یا تفہیم درحقیقت کامیاب عملی تجربے کی قسم ہے ، اسے عقلی وجدان کہنا صحیح نہیں ۔ یہ مشاہدہ یا تفہیم صرف عقل کا کام ہے جو نشو و نما کے عمل سے غیر ضروری اجزا کو ہٹا کر اس کے حقیقی عین تک جا پہنچتی ہے اور اس کو ایک عمومی شکل دیتی ہے جس کی مدد سے ایک مدرک و محسوس شے کے وجود اور اس کے تغیرات کی تشریح ہو سکتی ہے ۔

جہاں تک ارسطو کے فکر کا تعلق ہمارے موضوع سے ہے ، ہم اس کے تین مختلف پہلوؤں سے بحث کریں گے ۔ اول ، ان اساسی تصورات کا بیان جن کی مدد سے مادی دنیا کی اس طرح تشریح ہو سکے جس طرح ہم نے بیان کی ہے ۔ دوسرے ان تصورات کے استعمال سے اس دنیا کا جو عمومی نقشہ ہمارے سامنے متشکل ہوتا ہے ۔ تیسرے ، وہ بنیادی الٰہیاتی عقائد جن کو وہ اس اساس کی مدد سے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔

ارسطو کا سب سے بڑا کار نامہ جس نے بعد کے فلسفیانہ اور خاص کر الٰہیاتی فکر کو متاثر کیا، یہ تھا کہ اس نے فلسفیانہ اور سائنسی تحقیق کے مختلف شعبوں کے مرکزی تصورات کو کامیابی کے ساتھ ایک مربوط نظام میں منسلک کردیا۔ اس کے اکثر تصورات اسی شکل و ہیئت میں جیسے کہ اس کے ذہن سے نکلے تھے ، زمانۂ وسطیٰ کی سائنس اور الٰہیات پر حاوی رہے ۔ بعض عمومی تصورات تو آج بھی ہر سنجیدہ عقلی بحث میں بطور مفروضات تسلیم کیے جاتے ہیں ۔ مثلاً ارسطو نے ''جوہر'' کے بنیادی تصور کی تشریح اور وضاحت کی ۔ جوہر سے مراد ہر وہ شے ہے جو علیحدہ وجود کی حامل ہے ۔ اسی طرح اس نے ''ماہیت'' (essence) کے تصور کی توضیح کی جس سے مراد وہ صفات ہیں جو کسی شے کی صحیح تعریف میں شامل ہیں۔ ہم صرف انہی چند تصورات سے بحث کریں گے جو ارسطو کے نزدیک کائنات کی سائنسی تشریح کے لیے ناگزیر ہیں۔ ان میں چند وسیع ترین تصورات یہ ہیں : مادہ ، صورت ، قوۃ ، فعل ۔ مادہ اور صورت اپنی ذات میں وہ اصول ہیں جن کی مدد سے کائنات کا تعمیری تجزیہ کیا جا سکتا ہے ۔ جب ان کو دوسرے دو تصورات کے ساتھ ملا لیا جائے تو ہم ان چاروں کی مدد سے اس کائنات کی تبدیلیوں اور تغیرات کی تشریح کر سکتے ہیں ۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ ارسطو ان تصورات کو کس طرح استعمال کرتا ہے ۔

ارسطو کے نزدیک ہر طبعی شے مادہ اور صورت کا مجموعہ ہے۔ مادہ ایک انفعالی پہلو ہے اور صورت فعال پہلو۔ مادے اور صورت کے اس اتصال کو ایک مجسمے کی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ یہاں پتھر مادہ ہے اور فنکار کا تصور صورت ہے جو پتھر میں متشکل ہو جاتا ہے۔ ایک زندہ جسم کے عضو کی حالت میں نسیج اس کا مادہ ہے اور اس کا فعل اس کی صورت ہے۔ ارسطو کا خیال ہے کہ مادے اور صورت کا یہ اجتماع عالمگیر ہے، سوائے چند اشیاء کے جو خالص صورت ہیں اور جن میں مادے کی آمیزش نہیں۔ یہ استثنائی اشیاء مندرجہ ذیل ہیں: خدا، نفوس ملکوتی جو ارسطو کے نزدیک کرہ ہائے افلاک کی گردش کی راہنمائی کرتے ہیں اور تخلیقی عقل جو انسانی روح کی بلند ترین قوت ہے۔ مادہ اپنی اصلی شکل میں کہیں موجود نہیں۔ جہاں کہیں مادہ موجود ہے وہیں کسی نہ کسی شکل میں صورت اس کے ساتھ ضرور موجود ہوگی۔

چونکہ مادہ اصلی شکل میں کہیں موجود نہیں اور اس کا عمل محض انفعالی ہے، اس لیے جب ارسطو اس دنیا کے تغیرات سے بحث کرتا ہے تو وہ اسے قوۃ کا اصول تصور کرتا ہے۔ وہ اپنی ذات میں بالفعل نہیں بلکہ کائنات میں صرف جاری و ساری انفعالیت ہے۔ جب صورت کی فعالیت اس پر اثر انداز ہوتی ہے تو اس سے وہ تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں جو ہمارے سامنے موجود ہیں۔ قوۃ صرف قابلیت ہے، اس کے برعکس صورت چونکہ مادے سے علیحدہ اور اپنی ذات میں موجود ہو سکتی ہے اس لیے وہ بالفعل ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، وہ ایک فعال علت ہے، ایسا اصول ہے جو اکیلے یا مادے سے مل کر اس دنیا کی تمام بالفعل اشیاء کا باعث ہے۔ ارسطو کے فلسفے کے اس پہلو سے یہ حقیقت ظاہر ہوتی ہے کہ کسی شے کا بالقوہ حالت سے بالفعل حالت میں تبدیل ہونا کسی پہلی بالفعل شے کے موجود ہونے پر منحصر ہے جو اس تغیر کا باعث ہے۔ مجسمہ ساز کے بغیر پتھر کا کوئی ٹکڑا مجسمہ نہیں بن سکتا۔ قوۃ یا امکان اپنی ذات میں صورت اختیار کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

ان مختلف تصورات سے دنیا کی جو تصویر ہمارے سامنے آتی ہے وہ جوہر کا ایک مراتبی نظام ہے جس کی اعلیٰ ترین منزل پر خالص صورتیں ہیں اور ادنیٰ ترین منزلوں پر صوری مادے کی وہ قسمیں ہیں جو مادے

کی انفعالیت سے بہت قریب ہیں ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خالص صورت کی منزل کے بعد صورت اور مادے کے باہمی تعلق کا دار و مدار مقام اور منزل کے مطابق ہوگا ۔ ایک شے ایک مقام پر صوری مادہ کہلاتی ہے لیکن اس سے برتر مقام پر وہی شے مادہ بن جاتی ہے جس پر ایک برتر صورت عائد ہوتی ہے ۔ پتھر کا ایک ٹکڑا ارسطو کی اصطلاح میں محض مادہ نہیں بلکہ صوری مادہ ہے یعنی ایسا مادہ جو ایک خاص قسم کی صورت اپنے اندر رکھتا ہے ۔ لیکن جب فنکار اسی پتھر پر اپنے فن کا مظاہرہ کرتا ہے تو اس پر ایک برتر قسم کی صورت عائد ہو جاتی ہے ۔ وہ اجزائے بدن جو کسی جاندار کی آنکھ میں موجود ہیں ، اسی طرح صوری مادہ ہیں لیکن جب ان اجزا سے دیکھنے کا کام لیا جانے لگتا ہے تو یہ صوری مادہ پہلے سے بہتر صورت کا حامل ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ اس دنیا میں کم ترین درجہ بے جان اشیاء کا ہے ، اس سے اوپر نباتات کا درجہ ہے جس میں مادی اشیاء کی خصوصیات کے علاوہ نشوونما اور افزائش نسل کی خصوصیات بھی موجود ہیں ۔ اس کے بعد حیوانات ہیں جن میں ان کے علاوہ شعور اور حرکت کی صفات پائی جاتی ہیں ۔ آخر میں انسان ہے جو ان تمام خصوصیات کے علاوہ عقل سے بھی آراستہ ہے ۔ ہر منزل کے مکین اپنے سے کم تر منزل کے افراد کو اپنے برتر مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔ انسان گھوڑے کو اپنے فائدے کے لیے استعمال کرتا ہے اور گھوڑا اپنا پیٹ بھرنے کے لیے گھاس اور نباتات سے فائدہ اٹھاتا ہے ۔ ان تمام منزلوں سے بالا اور ماوراء خالص صورتیں ہیں ۔ ان کے وجود کی ضرورت اس وقت واضح ہوگی جب ہم ارسطو کے ان دلائل سے بحث کریں گے جو اس نے اثبات وجود باری تعالیٰ کے سلسلے میں پیش کیے ہیں ۔

جہاں تک مذہبی مباحث کا تعلق ہے ، ارسطو نے اپنے ایک رسالے میں ان سے تعرض کیا تھا لیکن بدقسمتی سے وہ اب ضائع ہو چکا ہے ۔ قدیم زمانے میں اس رسالے نے لوگوں کو بہت متاثر کیا ۔ رواقی مدرسۂ فکر میں خاص طور پر اس کا اثر نمایاں ہے ۔ اس رسالے کے اقتباسات سے جو دوسرے مصنفین نے دیے ہیں ، معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کا نقطۂ نگاہ افلاطون کے اس نظریے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں تھا جو اس نے مکالمۂ ''قوانین'' میں پیش کیا ہے ۔ اس نے افلاطون کے پیش کردہ

دلائل کے علاوہ خدا کے وجود کے اثبات میں کچھ اور دلائل بھی پیش کیے ہیں ، لیکن خوش قسمتی سے ''مابعد الطبیعیات'' ، ''نفس'' اور طبیعی رسالوں میں اس کا بنیادی پختہ نظریہ وضاحت سے موجود ہے۔ ان کے مطالعے سے ارسطو کا تصور خدا واضح ہو جاتا ہے ۔ اس کے فکر کے بنیادی تصورات سے (جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے) چند بدیہی نتائج برآمد ہوتے ہیں جن کے مطابق اس نے ایک خدا ے مطلق کا تصور قائم کیا ۔ مادے کو چھوڑ کر دنیا کی ہر شے کا دار و مدار اس کی ذات پر ہے اور اسی سے اس کی ماہیت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے ۔

اول ، چند خالص صورتوں کا وجود کیوں ضروری ہے جو مادے کی آمیزش سے پاک اور اپنے سے نچلی منزل کے صوری مادے کے معاملے میں فعال ہیں ؟ ان کی ہیئت کیسی ہے ؟ ایک طرف مندرجہ بالا تصورات اور مفروضات کی روشنی میں ان مثالی اعمال کی تشریح کے لیے ایک طریق کار کی ضرورت ہے جو صوری مادے کی بلند ترین منزلوں میں ظاہر ہوتے ہیں ۔ مثلاً انسان میں عقل کی کار فرمائی کی تشریح کیسے کی جا سکتی ہے ، جب کہ عقل ایسی چیز انسان سے کم تر کسی اور مخلوق میں موجود نہیں ؟ دوسری طرف ہمیں ان افعال و اعمال کی تشریح اس طرح کرنے کی ضرورت ہے کہ اس سے ان کی خصوصی صفات نظر انداز نہ ہوں ۔

عقل کا خصوصی فعل یہ ہے کہ وہ ابدی اور غیر متغیر صورت کا مشاہدہ کر سکے اور اسے سمجھ سکے ۔ عقل کے اس فعل کی تشریح کے لیے ضروری ہے کہ ہم کسی خالص صورت کے وجود کو تسلیم کریں جو اگرچہ غیر متغیر ہے تاہم انسانی عقل کو ترغیب دیتی ہے کہ اسے سمجھے اور اس کا مشاہدہ کرے ۔ چونکہ اس صورت میں کسی مادے کی آمیزش نہیں اس لیے وہ بلا واسطہ بطور علت فاعلی عمل نہیں کر سکتی ، مگر ایک علت غائی کی حیثیت میں اس کا عمل کرنا ممکن ہے ۔ اس کا ابدی کمال اور ازلی جمال عقل انسانی کے لیے دل کشی کا باعث بن جاتا ہے ۔

ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ ارسطو کے نظام وجود کی مختلف منزلیں اپنی غایتی ماہیت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور

ہر صورت منزل کا کام بھی دیتی ہے ، یعنی وہ کسی مخصوص مادے میں اپنے عمل نشو و نما کی راہ نمائی بھی کرتی ہے۔ مثلاً بیج میں درخت بننے کی صلاحیت موجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں درخت کی صورت کا تصور بیج کے لیے ایک منزل و مقصد کے طور پر کام آتا ہے اور اسی صورت کی روشنی اور راہ نمائی میں اس کا نشو و نما ظہور پذیر ہوتا ہے۔ چنانچہ عقل کے فعل کی یہ تشریح ارسطو کے غایتی نظریۂ کائنات سے پوری مطابقت رکھتی ہے۔ اس کے نزدیک ایک خالص اور ازلی بالفعل حقیقت کا وجود ناگزیر ہے جو اس کائنات کی تمام حرکت اور اس کے تغیرات کا مقصد اعلیٰ ہے۔ یہ حقیقت مطلقہ تمام خوبیوں کی جامع ہے اور اس لیے اس کائنات کی بلند ترین ہستیاں یعنی انسان کی روح عقلی اور ملکوتی موجودات (جو آسمانی کروں کو حرکت میں لانے کا باعث ہیں) اس کو اپنے وجود میں متشکل کرنے میں کوشاں ہیں۔ وہ اس حقیقت مطلقہ کو خدا کا نام دیتا ہے ("مابعدالطبیعیات" کتاب ۱۲) ۔

اس کے علاوہ علم ہیئت سے متعلق چند حقائق کے مطالعے سے بھی ارسطو اسی نتیجے پر پہنچا اور اس کی مدد سے وہ خدا اور کائنات کے باہمی رشتے کو زیادہ واضح الفاظ میں بیان کرنے میں کامیاب ہوا۔ اس کے نزدیک آسمانی کروں کی مسلسل حرکت کی تشریح کے لیے ایسے ازلی وجود کے اثبات کی ضرورت ناگزیر تھی۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ سترھویں صدی عیسوی کے سائنسی انقلاب تک تمام وہ حکماء جنھوں نے مغرب کی مذہبی تاریخ پر اثر ڈالا ، ارسطو کے اس ارض مرکزی نظریۂ کائنات کو بلا چون و چرا تسلیم کرتے رہے ہیں۔ اس نظریے کے مطابق یہ آسمانی کرے جو زمین کے ارد گرد ایک مقررہ محور پر چکر لگاتے ہیں ، ایک ایسی ماہیت کے حامل ہیں جو زمین سے زیادہ صاف اور ہلکی ہے۔ ان کروں میں سب سے زیادہ دور جامد ستاروں کا وہ متحرک کرہ ہے جسے زمین پر کھڑے ہوکر دیکھیں تو وہ سب سے زیادہ تیزی سے دوڑتا نظر آتا ہے۔ ارسطو کا نظریۂ خدا ایسے ہی فلکی تصور پر مبنی تھا۔ اگرچہ خدا غیر مادی ہے ، تاہم وہ ان کائناتی کروں کے ارد گرد موجود ہے اور ان کی ابدی حرکت کو برقرار رکھتا ہے۔ وہ سب سے بیرونی اور ہم سے دور ترین کرے کی حرکت کی

بلا واسطہ علت ہے کیوں کہ اس کرے میں مقیم ملکوتی وجود جو اس کرے کے ستاروں کی راہ نمائی کا کام سر انجام دیتے ہیں ، اس کو اپنی منزل مقصود اور غایت سمجھتے ہیں ۔ یہ حرکت درجہ بہ درجہ اندرونی کروں کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے اور آخرکار اس کرے تک پہنچ جاتی ہے جو زمین سے نزدیک واقع ہے ۔ اس انتقال حرکت میں اس (یعنی حرکت) کی قوت میں کمی واقع ہوتی رہتی ہے ۔ یہ حرکت آخری فلک اور کرے سے ہوتے ہوئے زمین تک آ جاتی ہے اور اسی کے باعث تمام تغیرات رونما ہوتے ہیں (''طبیعیات'' کتاب ۸)

چونکہ خدا خالص صورت ہے اس لیے لازمی طور پر غیر مادی ہے ۔ چونکہ اس میں مادے یعنی بالقوہ کی کوئی آمیزش نہیں اس لیے وہ خود تغیرات سے بالا ہے اور ازل سے غیر متغیر کمال میں متمکن ہے ۔ اس کا فعل محض علت غائی کی حیثیت سے ہے ۔ وہ اس دنیا کو اس طرح متحرک کرتا ہے جس طرح کسی شے کی محبت انسان کو حرکت پر آمادہ کرتی ہے ۔ وہ خود دنیا سے محبت نہیں کرتا اور نہ اسے اس دنیا کے واقعات سے کوئی دل چسپی ہے[۱] ۔ خدا کی یہ غیر متغیر زندگی تمام کمالات و خوبیوں کی جامع اور لا زوال مسرت کی حامل ہے ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس خدائی مسرت کا تصور کیسے کیا جائے ؟ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے ، اس مادی دنیا میں سب سے بلند ترین صورت جو کار فرما ہے ، وہ تعقل ہے ۔ وہ مادے کی بالقوہ حالت سے سب سے کم متاثر ہے اور خالص صورت کے غیر متغیر عمل میں سب سے زیادہ مماثل ۔ اس لیے ارسطو کے نزدیک خدا کی ذات اس تعقل کی مکمل بالفعل حالت کا نام ہے ۔ اس طرح ارسطو کا نظریۂ کمال تعقل واضح ہو جاتا ہے ۔ اس کا خیال ہے کہ خدا کسی تغیر یا کسی نقص کا شعور نہیں رکھ سکتا ، اس کی زندگی ''تفکر فکر'' ہے، یعنی وہ ازل

---

۱ - ارسطو کی بعض تحریروں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کے نزدیک اس دنیا کے واقعات خدا کے ایک خاص مقصد کے تحت ظہور پذیر ہوئے ہیں ، لیکن ایسی تحریروں میں سے بعض کی تاویل ممکن ہے ۔

سے عقل خالص ہے اور اپنی با کمال ذات کے شعور سرمدی میں مسرور[1] ۔

ارسطو نے افلاطون کی طرح بقائے روح کا تصور بھی پیش کیا ، لیکن یہ تصور بھی اس کے تصور خدا کی طرح عام فہم ہونے کی بجائے خالص فلسفیانہ ہے ۔ روح کے تمام غیر عقلی عناصر مثلاً حواس ، حافظہ ، خواہشات ، حتیٰ کہ انفعالی عقل بھی جسم کی طرح فانی ہے ، لیکن فعال یا تخلیقی عقل جس کی قوت انگیز روشنی کے باعث عقل انفعالی اشیاء کی ماہیت سمجھتی ہے ، غیر فانی ہے ۔ یہ ملکہ یا قوت انسان میں خارج سے آتی ہے ، نفسیاتی اعمال سے آزاد اور علیحدہ ہے اور چونکہ وہ خالص صورت ہے جس میں مادے کی آمیزش نہیں ، اس لیے وہ جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوتی بلکہ ابدی ہے ۔ ارسطو نے روح کی اس فعال عقل کے متعلق کوئی زیادہ وضاحت تو نہیں کی لیکن جو کچھ اس کے ہاں موجود ہے اس سے یہ تاثر لیا جاتا ہے کہ روح کا یہ عقلی عنصر انسان کے ذاتی تشخص کا حصہ نہیں ۔ یہ ایک کلی اور عالمگیر عقل ہے جو ہر انسان کی روح میں مختلف حیثیتوں میں وارد ہوتی ہے لیکن وہ انفرادی ذات سے کسی طرح متاثر نہیں ہوتی ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو چیز موت کے بعد باقی رہتی ہے وہ ہماری انفرادی ذات یا شخصیت نہیں اور نہ اس شخصیت کا کوئی حصہ ہے ؛ ہمارا باقی رہنے والا اور ابدی عنصر صرف وہ ملکۂ عقل ہے جو ہم میں اور دوسرے انسانوں میں مشترک ہے ۔

رواقیت اور نو افلاطونیت

ان عظیم حکماء کے علاوہ قدیم فلسفے کے دو مختلف مکاتب نے عیسائی متکلمین کے لیے کافی مواد فراہم کیا ۔ اول نو افلاطونیت جس کا نمائندہ مشہور فلسفی فلاطینوس تھا جس کے فکر نے عیسائیت کی تشکیل میں بڑی مدد دی ۔ دوسرا ، رواقیت جس کے بہت سے فلاسفہ نے (۳۰۰ قبل مسیح سے لے کر ۲۰۰ عیسوی تک) جن میں سینیکا اور

---

۱ ۔ ارسطو کے اس نظریے کے متعلق اس کی کتاب ''مابعدالطبیعیات'' کے باب ۷ اور ۹ دیکھیے ۔

شاھنشاہ مارکس اریلیس بھی شامل تھے ، اس الٰہیاتی فکر کو کافی متاثر کیا ۔

رواقیوں نے ارسطو کے کئی ایک بنیادی تصورات کی وضاحت و تشریح میں کافی عمدہ کام سرانجام دیا ، لیکن یہ ھمارے موضوع سے غیر متعلق ھے ۔ ھم ان تصورات کو جو عیسائیت کی تشکیل میں مددگار ثابت ھوئے ، چار عنوانوں کے ماتحت بیان کریں گے ۔

اول : ان کا عقلیت پسندانہ نظریۂ وحدت وجود ۔ ان کے نزدیک یہ کائنات ایک عضوی کل ھے ، ایک وسیع جسم جس پر روح عقلی حکمران ھے ۔ ان کے نزدیک یہ روح ایک لطیف مادہ تھا ۔ چنانچہ ھم ان کے نظریے کو مکمل مادیت کا نام دے سکتے ھیں ۔ اس کے باوجود انھوں نے اس روح کے ساتھ وہ خصوصی صفات بھی منسوب کیں جو بعد کے الٰھیین کے نزدیک روح کا خاصہ تھیں ۔ ایسی روحانی کائنات کو وہ کبھی خدا کے نام سے موسوم کرتے اور کبھی فطرت کے نام سے ۔ انسان اس محیط کل فطرت کا حصہ ھیں اور ان کا وجود اور ان کے سکھ اور دکھ سبھی اس سے وابستہ اور اس پر منحصر ھیں ۔ انسانی روحیں اس ملکوتی روح کل یا رواقیوں کی اصطلاح میں کلمہ کا ظھور یا فیضان ھیں اور آخرکار اسی میں جا کر مدغم ھو جاتی ھیں ۔

دوم : رواقیوں کے نزدیک خدا اور کائنات کا باھمی تعلق ارسطو سے کہیں زیادہ گہرا ھے ۔ کائنات کے متغیر واقعات میں ایک قانون علت کار فرما ھے ۔ ان کے نزدیک خدا اس دنیا کے حادثات میں پوری پوری دل چسپی لیتا ھے یعنی دوسرے لفظوں میں وہ محض اپنی داخلیت میں گم نہیں بلکہ اس دنیا اور اس کے مکینوں کا پروردگار اور ان کا راہ نما اور مددگار بھی ھے ۔ چونکہ خدا عقل کا مکمل نمونہ ھے اس لیے اس دنیا کے تمام حادثات ایک نظام کے مطابق رو پذیر ھوتے ھیں ، کوئی چیز محض اتفاق کا نتیجہ نہیں ۔ لیکن چونکہ خدا کے تمام افعال روح کے زیر اثر ھیں ، اس لیے ان میں مقصدیت کارفرما ھوتی ھے ۔ اس طرح انھوں نے نہ صرف اس دنیا کی بلکہ اس دنیا کی ھر شئے کی بھلائی اور فلاح و بہبود کا انتظام کر دیا ۔ لیکن اگر اس دنیا کا کوئی فرد مثلاً انسان اپنی ذاتی اغراض اور خواھشات کو کل کائنات کی فلاح کے تابع

نہیں کرتا تو اس حالت میں اس پر جو کچھ بیتتا ہے وہ اکثر خیر کی بہ جائے شر نظر آتا ہے ، لیکن اگر وہ انکسار اور عجز سے اپنی فلاح و بہبود کو کل کی فلاح و بہبود کے تابع کر دیتا ہے تو جو کچھ اسے پیش آتا ہے ممکن ہے کہ ناگزیر حالات یا بدقسمتی کا نتیجہ سمجھا جائے ، مگر وہ خدا کی برتر مصلحتوں اور کلی فلاح و بہبود کے تقاضوں کے مطابق ہوتا ہے ۔ اس تصور کو بیان کرتے ہوئے رواقی حکماء نے تقریباً وہی الفاظ اور اصطلاحات استعمال کیں جو عیسائی متکلمین کے ہاں خدا اور انسان کے تعلق کے متعلق مروج ہیں ۔ مثلاً سینیکا کے ہاں خدا کے متعلق یہ تصور ملتا ہے کہ وہ انسانوں کا رکھوالا اور ان کی فلاح کا طالب ہے ۔ انسانوں کو چاہیے کہ وہ خدا کی مکمل فرماں برداری کریں اور جو کچھ انہیں پیش آئے ، صبر و شکر سے برداشت کریں ، کیوں کہ یہ سب کچھ خدائے مطلق کے بلند تر مقصد کا ناگزیر حصہ ہے ۔ اس نظریۂ مقصدیت کی تائید میں رواقی حکماء نے فطرت کے بے شمار مظاہر کی مثالیں دیں جن سے توافق اور مطابقت کا پتا ملتا ہے اور جو اس مقصدیت کی طرف صاف صاف اشارہ کرتی ہیں ۔ اسی طرز فکر نے بعد میں جا کر خدا کے وجود کی وہ دلیل مہیا کی جسے غایتی دلیل کا نام دیا جاتا ہے ۔

تیسرے : رواقی اخلاق کا ایک پہلو بعد کے مذہبی فلسفے کے لیے بہت کارآمد ثابت ہوا ۔ رواقیوں نے لذت پرستی اور جذباتیت کے خلاف احتجاج میں زیادہ مبالغے سے کام لیا ہے جو عیسائیوں کے لیے قابل فہم نہ تھا ، کیوں کہ ان کے ہاں خدا کی ذات سے عشق و محبت کا اظہار نمایاں طور پر موجود تھا اور وہ رواقیوں کی جذباتیت کی مخالفت کی تائید نہ کر سکے ۔ لیکن جہاں تک لذت پرستی کے خلاف فرض کی ادائگی اور ذاتی اغراض کی بہ جائے کائناتی روح کل کی رضا جوئی کے اخلاقی تقاضوں کا تعلق تھا ، وہ کلی طور پر ان سے متفق تھے ۔ عیسائیوں کے ہاں گناہ کا تصور خدا سے بغاوت کے مترادف تھا اور وہ انسانوں سے خدائی احکام کی مکمل فرماں برداری حتیٰ کہ ترک دنیا کا بھی مطالبہ کرتے تھے اور اس طرح دونوں میں کافی مماثلت موجود تھی ۔

رواقیوں کے ہاں اس دور کے سیاسی اور سماجی حالات کے زیر اثر

انسانیت کا ایک عالمگیر تصور پیدا ہوا جو ان کے تصور خدا کا منطقی نتیجہ تھا ۔ خدا کسی ایک قوم یا ملک کا پروردگار نہیں بلکہ ساری دنیا کے انسان یکساں طور پر اس کے رحم و محبت کے حق دار ہیں اور اسی سے انسانی اخوت کا نظریہ پروان چڑھا ۔ ایک انسان یونانی یا رومی ضرور ہے لیکن یہ اس کی اولین خصوصیت نہیں ۔ انسان کی اہم ترین خصوصیت وہ ہے جس میں وہ تمام انسانوں سے مشترک ہے ۔ چنانچہ شہنشاہ مارکس اریلیس کا یہ قول مشہور ہے : ''میں اپنی فطرت کے لحاظ سے عقل سے منور اور سماجی تعلقات سے وابستہ ہوں ۔ پیدائش کے لحاظ سے میں رومی ہوں لیکن انسانیت کے نقطۂ نگاہ سے میں اس تمام دنیا کا باشندہ ہوں'' ۔ (خیالات ۔ ۶ ، ۴۴) اس عالمگیریت (جگ دیسی) نے دوسرے انسانوں سے محبت کرنے کا سبق تو ضرور دیا لیکن اس سے سماجی اور معاشرتی ذمہ داریوں کا کوئی ایسا وسیع تصور ظاہر نہ ہو سکا جو زمان و مکان کی قیود سے بالا ہو ۔ ان تصورات نے عیسائیت کی تعلیم کے لیے ایک فلسفیانہ بنیاد مہیا کر دی ۔ جب انہوں نے لوگوں کے سامنے یہ پیغام پیش کیا کہ خدا کی نگاہ میں تمام انسان برابر ہیں اور اس میں کسی نسل ، کسی ملک یا معاشرتی طبقے کی تمیز نہیں تو لوگوں کے لیے یہ خیالات کوئی انوکھے نہیں تھے ۔ اس کے ساتھ جب انہوں نے اس پیغام کو تمام دنیا کے سامنے پیش کرنے اور لوگوں کو عیسائیت کی حقانیت قبول کرنے کی دعوت دی تو گویا یہ رواقیوں کے اس نظریۂ خدا کا منطقی نتیجہ تھی کہ وہ اپنے بندوں کی فلاح و بہبود کے لیے ہر لمحہ خواہش مند ہے اور وہ چاہتا ہے کہ وہ راہ راست پر آ جائیں ۔

کائنات کے اصول عقلی یا سریانی (immanent) لوگوس (کلمہ) کے فلسفیانہ تصور نے بعض تبدیلیوں کے بعد عیسائی مذہب اور خاص کر یوحنا کی انجیل میں اہم مقام حاصل کیا ۔ عیسائیوں کے ہاں اس تصور کی شکل حکیم فیلو (philo) کے فکر کے زیر اثر متعین ہوئی ۔ فیلو ایک یہودی فلسفی تھا جو حضرت عیسیٰ کا ہم عصر اور یونانی فلسفے میں افلاطون سے متاثر تھا ۔ فیلو کے نظام فکر میں خدا نہ تو محض صانع کائنات ہے اور نہ وہ رواقیوں کی روح کل ہے ۔ رواقیوں کے وحدت وجودی نظریے کے برعکس اس نے خدا کا تنزیہی تصور پیش کیا ۔

چونکہ خدا کامل ترین ہستی ہے اس لیے تمام حدود سے بالا ہے اور اس بنا پر اس کے لیے وہ الفاظ اور اصطلاحات استعمال نہیں کی جا سکتیں جو انسان کے نا مکمل اور محدود تجربے پر مبنی ہوں ۔ لیکن چونکہ ہم ایسی اصطلاحات استعمال کرنے پر مجبور ہیں اس لیے ان سے خدا کا جو تصور قائم ہوتا ہے وہ یقیناً ناقص ہے ۔ خدا اس دنیا میں جاری و ساری نہیں بلکہ اس سے ماوراء ہے ، اس میں اور اس ناقص کائنات میں کوئی بلاواسطہ تعلق بھی قائم نہیں ہو سکتا، اس تعلق سے اس کے کمال مطلق میں فرق آتا ہے ، اس لیے خدا اور دنیا کے درمیان عامل اور واسطے قائم ہیں ؛ ایسے عامل جو اس کائنات کو خدا کے حکم اور منشا کے مطابق چلاتے ہیں[1] ۔ ان عاملوں میں سب سے بلند ترین عامل عین عقل (Ideal of Reason) یا وحدت معقولہ ہے ۔ فیلو اس واسطے یا بلند ترین عامل کے لیے لوگوس یا کلمہ کی اصطلاح استعمال کرتا ہے ۔ بعض جگہ وہ اسے ''خدا کا پہلوٹھی کا بیٹا'' کے لقب سے بھی پکارتا ہے ، جس کے واسطے سے خدا اس کائنات کے ادنیٰ ترین حصوں سے تعلق پیدا کرتا ہے ۔ یوحنا کی انجیل میں خدا اور مسیح کا تعلق فیلو کے اسی تصور کی مدد سے بیان کیا گیا ہے ۔

لیکن خدا سے اس تنزیہی تصور کے باوجود فیلو بنی اسرائیل کے انبیاء اور روایتوں کے ساتھ اس امر میں متفق ہے کہ وہ اپنے بندوں اور مخلوق کے ساتھ رحم و محبت سے پیش آتا اور ان کی فلاح و بہبود کا خواہش‌مند ہے ۔ خدا کا یہ تصور بھی یوحنا کی انجیل میں موجود ہے ۔ حضرت عیسیٰ کی زندگی اور تعلیم کا نچوڑ یہی بیان کیا گیا ہے ۔ انھوں نے انسانوں کی بھلائی کی خاطر ہر قسم کے مصائب برداشت کیے ۔

نو افلاطونی مدرسۂ فکر کا مشہور نمائندہ فلاطینوس (۲۰۴ - ۲۶۹ء) ہے ۔ اگرچہ وہ اپنے بنیادی تصورات میں افلاطون کا مرہون منت ہے تاہم اس نے افلاطون کے تصور خدا میں اہم تبدیلیاں کیں ۔ ایک طرف تو اس نے افلاطون کے صانع کائنات سے تمام شخصی صفات کو ختم کیا اور دوسری

---

۱ ۔ یہ تصور جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے ، زرتشت سے اس وقت مستعار لیا گیا جب یہود فلسطین سے نکل کر بیرونی دنیا میں پھیل گئے تھے ۔

طرف فیلو کے تتبع میں اسے تنزیہ سے آراستہ کر دیا ۔ اس طرح وہ صانع کائنات جو افلاطون کے ہاں اعیان کی ابدی دنیا سے کم تر درجہ رکھتا تھا ، فلاطینوس کے نظام فکر میں ان اعیان سے کہیں بالا اور ان پر محیط ہے ۔ وہ تمام وجود اور تمام خیر کا آخری اور ازلی سرچشمہ ہے ۔ اس کے تنزیہی پہلو کو واضح کرنے کے لیے فلاطینوس نے کسی ایسی صفت کو اس کے ساتھ منسوب نہ کیا جو انسانی زندگی اور تجربے سے متعلق تھی ۔ اس کا خیال تھا کہ صرف ایک صفت ایسی ہے جو چند شرائط کے ساتھ خدا کے ساتھ منسوب کی جا سکتی ہے اور وہ ہے وحدت ۔ یہ ایک ایسی صفت ہے جس سے خدا کی ذات پر کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کے کمال کے منافی ہے ۔ باقی تمام صفات خواہ وہ کتنی ہی بلند اور ارفع ہوں ، خدا کی ذات کے منافی اور اس کی آزادی اور کمال پر اثر انداز ہوتی ہیں ۔ اس اساسی تحدید کی تشریح جو تنزیہی نظریے کے متعلق فلاطینوس کے سامنے تھی، اس کے تجزیۂ علم سے کی جا سکتی ہے ۔ افلاطون کے نزدیک علم (یعنی ابدی اعیان کا درک) میں حکمت اور خیر دونوں کا کمال مضمر ہے کیوں کہ علم سے مراد ذہن اور شے یعنی معروض اور موضوع کی عینیت ہے لیکن فلاطینوس کے نزدیک علم کے لیے یہ عینیت ضروری نہیں ، بلکہ معروض اور موضوع ، ذہن اور شے کی دوئی ناگزیر ہے ، جن میں سے ہر ایک دوسرے پر اثر انداز اور اس کی آزادی اور انفرادیت پر حدود عائد کرتا ہے ۔ اس لیے فلاطینوس خدا کے ساتھ علم و حکمت کی صفت منسوب کرنے کے لیے تیار نہیں ۔ اس طرح ''وجود'' کا اتصاف بھی محال ہے کیوں کہ یہ بھی تفکر کے مختلف مقولات میں سے ایک ہے جس میں دوئی کا تصور مضمر ہے ۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اگر خدا ابدی اور مطلق کمال کا حامل ہے تو اس دنیا میں نقص اور کمی کہاں سے ظاہر ہوئے؟ فلاطینوس کا جواب یہ ہے کہ یہ کائنات نہ تخلیق کا نتیجہ ہے اور نہ وہ اپنے اجزاً سے ہی ارتقا پذیر ہوئی ؛ وہ درحقیقت خدا کی ذات کے فیضان کا نتیجہ ہے ۔ اگرچہ اس تصور کو واضح طور پر بیان کرنے اور سمجھنے کے لیے تشبیہات ناکافی ہیں لیکن مجبوری یہ ہے کہ اس کو ان مجازات و تشبیہات کے بغیر بیان بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ چنانچہ فلاطینوس نے بھی انھی کا سہارا لیا اور انھی کی وضاحت اور تشریح سے اس کا نظریہ سمجھا جا سکتا ہے ۔ ایک تشبیہ کے

مطابق خدا ایک ازلی نور ہے جس کی شعاعیں سارے ماحول کی تاریکی کو منور کرتی ہیں ۔ دوسری مثال کے مطابق وہ ایک خوشبودار شے ہے جس سے مسلسل خوشبو ہر طرف پھیلتی رہتی ہے ۔ صدور (Emanation) کے اس تصور کے مطابق یہ دنیا مختلف مدارج یا مراتب میں منقسم ہے ۔ وہ مرتبے جو خدا کی ذات سے نزدیک ہیں ، اس کے کمال سے زیادہ حصہ پاتے ہیں ، اور جو دور ہیں ان کا حصہ بھی کم ہے اور ان میں نقص یا محرومی زیادہ پائی جاتی ہے ۔ فلاطینوس کے نزدیک بلند ترین مرتبہ افلاطون کے ابدی اعیان کا ہے ۔ یہ اعیان اپنے سے فرو تر مرتبے کی علت فاعلی ہیں ۔ یہ فرو تر مرتبہ روح کا ہے جو ذہن خداوندی کا ایک ناقص عکس ہے ، اگرچہ اس کے وجود کا صدور اسی سے ہوا ہے ۔ روح عقل کی قوت میں شریک ہے اور ابدی اعیان کا علم حاصل کر سکتی ہے ، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا رخ مادے کی طرف بھی ہے جو محسوسات کی متغیر دنیا میں موجود ہے ۔ درحقیقت مادے کا وجود منحصر ہی روح کے اس کم تر فعل پر ہے ۔ اس متغیر دنیا سے تعلق کے باعث روح اپنی وحدت اور عقلیت کھو دیتی ہے؛ چنانچہ اس نقصان کا احساس اس وقت ہوتا ہے جب روح میں متضاد خواہشات موجزن ہوتی ہیں ۔ سب سے کم تر مرتبہ خالص مادے کا ہے ، جو صورت ، کیفیت ، قوت اور وحدت سے محروم ہے ۔ یہی کائنات میں شر کا باعث ہے اور یہ نقص صرف اس وجہ سے ہے کہ وہ ہر قسم کی ایجابی صفت سے محروم ہے ۔ وہ سلب محض ، مکمل تاریکی اور خلا ہے ۔

کائنات کے اس نظریے کے مطابق فلاطینوس انسانی روح کی ماہیت ، ارتقا اور منزل مقصود کی تفصیل بیان کرتا ہے ۔ انسانی روح کائناتی روح کا ایک حصہ ہے اور اس سے وہ صفات سر زد ہوتی ہیں جو کائناتی نظام کے اس مرتبے کے مطابق ہوتی ہیں ۔ اصلاً تو اس کی توجہ خدا اور خیر پر مرکوز ہوتی ہے اور وہ ابدی اعیان کا مشاہدہ کرتی ہے لیکن محض اکتاہٹ یا غرور کے باعث اس نے اپنی توجہ ان سے ہٹا کر مادے کی دنیا کی طرف منعطف کر لی اور اس طرح اپنا بلند مقام کھو دیا ۔ وہ جسم کی زندگی اور اس کے معاملات میں منہمک ہو کر رہ گئی ، مگر اس کے باوجود عقل کے اثرات اس میں پائے جاتے ہیں ۔ اگرچہ متفرق اور متغیر محسوسات کے سلاسل میں محبوس ہے ، پھر بھی خالص تعقل اور اس کے ذریعے سے خدا کی طرف رجوع

کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ اپنا صحیح اور اصلی منصب دوبارہ حاصل کرنے کے لیے محسوسات اور خواہشات نفس کی قید سے آزاد ہونا ضروری ہے تا کہ وہ پھر ابدی اعیان کا مشاہدہ کر سکے ، لیکن اس منصب کی بحالی فلاطینوس کی نگاہ میں انسان کا بلند ترین مقصد نہیں ۔ انسان کی آخری منزل متصوفانہ جذب و اتحاد و اتصال ہے جس سے روح میں ایک مافوق العقل ترفع پیدا ہوتا ہے ۔ ایسا اتحاد صرف اس حالت میں ممکن ہے جسے فلاطینوس وجد و جذب (Ecstasy) کہتا ہے ، جہاں زمان و مکان و جسم کی تمام پابندیاں ختم ہو جاتی ہیں اور روح خدائی وحدت میں گم ہو کر مکمل سرور حاصل کرتی ہے ۔ اس مادی زندگی میں جذب کی یہ حالت شاذ و نادر ہی نصیب ہوتی ہے ۔ فلاطینوس پر ایسی حالت جذب چار دفعہ وارد ہوئی ۔

اس فلسفے اور عیسائیت کے الٰہیاتی فکر میں جو تعلق ہے اس پر تفصیل سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ بالکل واضح ہے ۔ نوفلاطونیت نے جس طرح اس فکر پر اثر ڈالا اس کا ذکر آگسٹائن کے حالات میں آئے گا ۔ اس جگہ یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ اس فلسفے نے عیسائیت کے دو مسائل کی تشریح کے لیے کافی مواد مہیا کیا ۔ ان میں سے ایک مسئلہ شر ہے ۔ بعض دوسرے مکاتب فلسفہ نے شر کی تشریح کے لیے ایک خصوصی مابعدالطبیعی اصول یا سرچشمہ تسلیم کیا ۔ اگر وہ مکتب فکر وحدانی ہے تو اس نے علت اولیٰ کے متعلق خیر مطلق ہونے پر زور نہیں دیا ۔ ایسے مکاتب کے لیے تو شر کا مسئلہ تکلیف دہ نہیں لیکن نو افلاطونیت میں حقیقت ایک وحدت مطلقہ ہے جو ہر کمال اور خوبی کی حامل ہے اور کائنات کی ہر شے کا منبع و سرچشمہ ہے ۔ ایسے نظام فکر میں شر کی تشریح کیسے کی جا سکتی ہے ؟ اس کا ایک ہی جواب ممکن تھا کہ شر موجود ہی نہیں ، جس شے کو ہم شر کہتے ہیں وہ وجود سے عاری ہے ۔ فلاطینوس کے نظام میں کمال مطلق کے سوا کسی کا وجود ہی نہیں ۔ اگر معاملہ یوں ہے تو پھر اس کے نور سے جب فیضان ہوتا ہے تو اس میں نقص کیسے پیدا ہو گیا ؟ عیسائی فکر خواہ فلاطینوس کے نظریات سے کتنا ہی متاثر کیوں نہ ہو، شر کے وجود سے منکر نہیں ہو سکتا کیوں کہ شر سے انکار گناہ کے انکار کو مستلزم ہے اور اگر گناہ کوئی شے نہیں تو پھر نجات کی ضرورت نہیں ۔ یونانی اور عیسائی فکر نے تخلیق و کفارہ کے نظریات کے سلسلے میں اس مسئلے کا ایک حل پیش کیا

جس سے ایک دوسرا اور ویسا ہی مشکل مسئلہ پیدا ہوا ۔ یہ حل یہ تھا کہ خدا کی صفت کمال کا یہ تقاضا تھا کہ اس کا اظہار ایک ناقص دنیا اور محدود مخلوق کی شکل میں ہو جن سے وہ پدرانہ شفقت سے پیش آ سکے ۔ عیسائی علم کلام نے اسی بنا پر یہ تصور قائم کیا کہ خدا کی صفت کمال کا یہ بھی تقاضا تھا کہ وہ ملکوتی جنت کے ازلی آنند کو چھوڑ کر کم زور اور لاچار انسانوں کے مصائب میں شریک ہو چونکہ وہ ان کی نجات کا خواہش مند تھا ۔ یہ ایک مسئلہ ہے جسے ہم آسانی سے استبعاد کی شکل میں پیش کر سکتے ہیں ۔ کمال مطلق کسی حد تک اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ ناقص دنیا کی تخلیق کرے اور اس میں شرکت کرے ۔ یہ ناقص دنیا ایسی ہے جس میں نقص کے بے شمار مراتب نیچے سے لے کر اوپر تک موجود ہیں[1] ۔ اس استبعاد کے چند اساسی عناصر تو سبھی یونانی فلاسفہ کے ہاں موجود تھے جن کا ہم نے یہاں ذکر کیا ہے ۔ عیسائی علم کلام نے اس مشکل گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی ۔ اس کوشش کا جو کچھ نتیجہ نکلا ، اس کا ذکر ہم ابھی کریں گے ۔

یہ چیز قابل غور ہے کہ افلاطون اور ارسطو کے ہوتے ہوئے جب ہم فیلو اور فلاطینوس تک پہنچتے ہیں تو اس کائناتی تصویر میں خدا کی حیثیت درجہ بہ درجہ بلندتر ہوتی گئی ۔ اگر ہم آخری فلسفی (یعنی فلاطینوس) کے نظریۂ مراتب وجود کی روشنی میں افلاطون کے فکر کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ افلاطونی خدا کمال کے پانچ مراتب میں سے درمیانی مرتبے میں مقیم ہے ۔ اس سے اوپر غیر متغیر اعیان کی دنیا ہے اور ان مختلف اعیان سے بالا ، عین خیر مطلق ہے جو باقی اعیان کی حقیقت کا سرچشمہ ہے ۔ اس سے نیچے مجسم ارواح کا مرتبہ ہے اور اس کے بعد غیر نامی اشیا کا مرتبہ ہے ۔ چونکہ اعیان تغیر سے بالا اور تغیر پیدا کرنے کی قوت سے محروم ہیں اس لیے مادی دنیا کے تغیرات (ایک مقصدی اصول کے مطابق) کی معقول تشریح کے لیے ایک ایسے خدا کی ضرورت ہے جو اپنی ذات میں متحرک ہو۔ اگر سوال کیا جائے کہ وہ تخلیق کیوں کرتا ہے اور اپنے افعال میں ان

---

۱ ۔ پروفیسر اے ۔ او ۔ لو جوائے (Lovejoy) نے اس تصور کے لیے ''وجود کا سلسلۂ عظیم'' کی اصطلاح وضع کی ہے ۔ اس کی تفصیل کے لیے اسی عنوان کی کتاب ملاحظہ کیجیے ۔

قوانین کے بجائے دوسرے قوانین کی پیروی کیوں نہیں کرتا؟ تو اس کا جواب صرف یہ ہے کہ ایسا اس لیے ہوتا ہے کہ وہ خیر ہے ۔ وہ اپنے تخلیقی عمل میں عین خیر سے راہ نمائی حاصل کرتا ہے ۔ ارسطو اس سوال کا جواب انھی اصولوں کے مطابق دینا چاہتا تھا جن کو اس نے دوسرے مسائل میں استعمال کیا تھا ۔ اس طرح وجود کے سب مراتب کی ایک باقاعدہ سائنسی تشریح سامنے آ جاتی ہے ۔ چنانچہ اس نے تشریح کے غایتی طریقے کا ایک بہتر تصور پیش کیا اور ثابت کیا کہ کس طرح ایک خالص صورت جو اپنی ذات میں تغیر سے نا آشنا ہے ، دوسری اشیا کے تغیرات کی علت غائی ہو سکتی ہے ۔ اس طرح افلاطون کا صانع کائنات ختم ہو جاتا ہے اور خدا خالص صورتوں میں سے بلند ترین صورت کا عین بن جاتا ہے ۔ یہ خدا وجود کے نچلے مراتب کے موجودات معقول کا نصب العین قرار پاتا ہے اور اس طرح ہر مرتبۂ وجود کے تغیرات کی علت بن جاتا ہے ۔ وہ افلاطون کے قائم کردہ مرتبۂ وجود سے کہیں اعلیٰ مرتبے تک جا پہنچتا ہے ۔ فیلو اور فلاطینوس کے ہاں یہ اعلیٰ مرتبہ بھی خدا کے لیے ناموزوں سمجھا جاتا ہے ۔ صورت اور عقل ان کی نگاہ میں ناقص ہیں ۔ ایک کامل وجود ان سے ماوراء ہوگا اور وہ ایک ایسی دنیا کا مکین ہے جو تفکر کی گرفت سے بالا اور ماوراء ہے ۔ اس طرح خدا کا لا محدود کمال ایک ایسے اصول کی شکل اختیار کرتا ہے جس کی مدد سے یہ ساری کائنات اور اس کائنات میں وجود کے تمام مراتب کے باھمی تعلقات کی معقول تشریح کی جا سکتی ہے ۔

باب چہارم

کلیسیائی علم الکلام کی تشکیل

اہم مسائل اور نظریات

اس تمام مواد کی مدد سے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، عیسائی متکلمین نے کوشش کی کہ انجیلوں میں پیش کردہ نظریۂ حیات کو فلسفیانہ اصطلاحات میں ایک منظم اور باقاعدہ طریقے سے بیان کریں۔ یہ مذہبی صحیفے درحقیقت ایک خاص طریقۂ زندگی کا نقشہ پیش کرنے کے لیے تیار کیے گئے تھے لیکن اس کوشش کے نتیجے میں وہ ایک فلسفیانہ نظریے کے بھی حامل قرار پائے۔ کئی متضاد تاویلات سامنے آئیں جن سے مذہبی مباحث اور مناظروں کا دروازہ کھل گیا، لیکن آہستہ آہستہ وہ عقیدہ جو عام طور پر عیسائیوں میں آرتھوڈوکس سمجھا جاتا ہے، صاف ہو کر واضح شکل میں سامنے آ گیا اور فلسفیانہ تصورات کی مدد سے اس میں ایک منطقی ربط اور مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی۔

ان تمام عقائد کو ایک منظم شکل دینے کی کوشش میں جو مشکلات پیش آئیں اور جو چند نتائج اس سے برآمد ہوئے، ان کا مختصر ذکر کرنا مناسب ہے۔ اس مقصد کے لیے ہم ان مختلف اور کسی حد تک متضاد عناصر پر بحث کریں گے جن میں فلسفیانہ نظریات کی مدد سے ہم آہنگی اور مطابقت پیدا کرنے سے عیسائی نظریۂ خدا کی تشکیل ہوئی۔ اس طرح فلاسفہ کے نظریات کا ایک عمدہ خلاصہ بھی سامنے آ جائے گا۔

عیسائی متکلمین نے خدا کے متعلق اپنا نظریہ پیش کرتے ہوئے دو بہ ظاہر مختلف تصورات میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک طرف تو خدا کا شخصی تصور تھا۔ یہ تصور ایسے خدا کا تھا جس کے ساتھ انسان دوسرے اشخاص کی طرح تعلقات قائم کر سکتا ہے۔ دوسری طرف خدا کا تصور ایک خالص مابعدالطبیعی اصول یا جوہر کا سا تھا جس کی مدد سے ہم

اس کائنات اور اس کائنات کی تمام اشیاء کی فلسفیانہ تشریح کر سکتے اور کثرت سے وحدت تک پہنچ سکتے ہیں ۔ خدا کا پہلا تصور تو انسان کی اس عالمگیر ضرورت کو پورا کرتا ہے جو ہر زمانے اور ہر ملک میں اسے شدت سے محسوس ہوتی رہی ۔ جب انسان اپنی دنیاوی زندگی میں مشکلات اور پریشانیوں سے دو چار ہوتا ہے تو اسے ایک ایسے خدا کی ضرورت ہے جس سے وہ براہ راست تعلق پیدا کر سکے ، اس کے آگے اپنی تکلیفوں کو بیان کر سکے اور جس سے اسے ہر قسم کی مدد اور راهنمائی کی پوری پوری توقع ہو ۔ دوسرا تصور انسان کی اس ذہنی اور عقلی ضرورت کو پورا کرتا ہے جس کے باعث ہر فلسفی نے کوشش کی کہ اس کثرت کو کسی وحدت میں تبدیل کرے اور اس طرح اس کی مدد سے اس کثرت کی منطقی تشریح کر سکے ۔ اس وحدانی نظریے سے چند ان اشخاص کے خالص مذہبی تقاضے بھی پورے ہوتے تھے جن کا رجحان متصوفانہ تھا ۔ ان کے نزدیک انسانوں کا علیحدہ اور انفرادی وجود اس اصول مطلقہ کی وحدت کے تقاضوں کے خلاف ہے اور اس لیے ایسے لوگوں کے خیال میں صحیح لائحہ عمل یہی ہے کہ اس کثرت کے پردے کو ہٹا کر وحدت میں مدغم ہو جانا چاہیے اور یہی نجات کا صحیح ترین طریقہ ہے ۔ عیسائی علم کلام نے ان دونوں تقاضوں کی اہمیت کو محسوس کیا اور اس نے دونوں تصورات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ۔ اس کے نزدیک یہ دونوں تصورات مساوی طور پر اہم تھے اور اس لیے ان میں سے کسی کو برتر مقام دینا اور دوسرے کو کم تر قرار دینا غلط سمجھا گیا اور پوری پوری کوشش کی گئی کہ ان میں ہم آہنگی پیدا کی جائے ۔

لیکن چونکہ یہ دونوں تصورات کافی پیچیدہ تھے اور ایک کے مضمرات کا تقاضا دوسرے کے مضمرات سے مختلف تھا اس لیے جوں جوں ان میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی رہی ، ان کا بنیادی تضاد اور ثنویت نمایاں ہوتی رہی ۔ خدا کے شخصی تصور نے دو مختلف شکلیں اختیار کیں جو دو متضاد مقاصد کی مظہر تھیں ۔ ایک کا سرچشمہ اسرائیلی مذہب تھا ۔ اس کے مطابق خدا ایک حاکم مطلق اور قانون ساز تھا ۔ انسانوں کا فرض ہے کہ وہ اس کے نازل کردہ قانون کی مکمل پیروی کریں کیونکہ وہ اس کی رعایا اور مخلوق ہیں ۔ دوسرے کا سرچشمہ هیلینی دور کے باطنی مذاهب تھے ۔ کچھ تو رواقی فلسفے کے زیر اثر اور کچھ مسیح کے مصلوب ہونے

سے یہ نقطۂ نگاہ زیادہ توجہ کا مستحق قرار پایا ۔ اس کے مطابق خدا انسانوں کے گناہ اور ان کی موت کا کفارہ ادا کرتا ہے ۔ وہ انسانوں پر اتنا شفیق اور مہربان ہے کہ اس نے ان کی مشکلات اور مصائب کو دور کرنے کے لیے ایک انسانی شکل اختیار کی اور پھر انتہائی مصائب برداشت کرتے ہوئے مصلوب ہوا ۔ عیسائیت ان دونوں تصورات کو ترک نہ کر سکی اگرچہ ان میں مطابقت پیدا کرنا ایک ناممکن امر تھا ۔ یہ مشکل دو قسم کی ہے ۔ ایک طرف تو حاکم مطلق خدا قائم بالذات ہے ۔ مخلوق کی ذات اس کی ذات پر منحصر ہے لیکن اپنے کمال کے لیے وہ ان کا محتاج نہیں ۔ ان کا وجود و عدم اس کی کمال ذات پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوتا ، لیکن دوسرے تصور کی خصوصیت ہی انسانوں کی خاطر قربان ہونا ہے ، اس لیے اس کے مطابق انسانوں کا وجود نا گزیر ہے جن پر وہ اپنی محبت اور شفقت کا اظہار کر سکے ۔ چنانچہ اس تصور کی رو سے خدا قائم بالذات نہیں ۔ وہ حاکم مطلق اور قانون ساز ہے اور اس لیے لوگوں سے شریعت کی پیروی کا مطالبہ کرتا ہے ۔ عوام سے اس شریعت کی پیروی میں غلطیاں اور کوتاہیاں سرزد ہوتی ہیں اور اگر دوسری قسم کا خدا موجود نہ ہوتا تو مکمل تباہی و نامرادی ان کا انجام ہوتا ۔ اس طرح گویا پہلا خدا (حاکم) انسانوں کو ان کے گناہوں کی سزا دیتا ہے لیکن دوسرا خدا ان کو گناہوں کے وبال سے بچاتا ہے ۔ تاہم یہ دونوں خدا ایک دوسرے کا عین ہیں یا کم از کم ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے خلاف عمل پیرا نہیں ہوتا ۔

خدا کا مابعدالطبیعی تصور دو مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے اور یہ دونوں شکلیں افلاطونی اور نو فلاطونی فلسفوں میں نمایاں طور پر موجود ہیں ۔ ارسطو کے ہاں ان دونوں میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش نظر آتی ہے ۔ ایک تو خدا کا وہ تصور ہے جس کے مطابق وہ جوہر کلی ہے ۔ یہ تصور متصوفانہ رجحان کی تسکین کرتا ہے ۔ یہ رجحان ایسی وحدت کا متقاضی ہے جو ہر قسم کی کثرت سے بالا اور ماوراء ہے۔ اسی تصور سے وہ اصول مطلقہ حاصل ہوتا ہے جس کے باعث کائنات کا ظہور ہوتا ہے اور جس میں وہ دوبارہ مدغم ہوجاتی ہے۔ اس تصور کا ابتدائی سرچشمہ غالباً ہندو فکر ہے ۔ دوسرا ، خدا کا وہ تصور ہے جس کے مطابق وہ دنیا کے مختلف واقعات اور حادثات کی علت اولیٰ ہے، جو اشیاء اور مخلوقات کی فطرت کا تعین کرتا ہے جس کے باعث ان سے خاص

طرح کے اعمال سرزد ہوتے ہیں ۔ یہ نظریہ علمی اور سائنسی تحقیقات کی بنیاد ہے ۔ یہ تصور افلاطون اور اسرائیلی انبیاء دونوں کے فکر میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے ۔ اس کے مطابق یہ دنیا خدا کی تخلیق ہے اور انسانی تاریخ کا نشو و نما اس کے بنیادی مقصد کا مظہر ہے ۔ افلاطون نے اپنے مکالمۂ ''ٹیمیس'' میں اس دنیا کی سائنسی تشریح کی ایک مفصل سکیم پیش کی ہے ۔ مغربی سائنس اسی سرچشمے سے پیدا ہوئی[1] ۔ پہلے تصور کے مطابق جب انسان اس دنیا کی انفرادی اشیاء و واقعات اور ہمہ گیر کثرت سے گھبرا کر جس وحدت کی تلاش میں سرگرداں چل نکلتا ہے ، اس کی آخری منزل یہی خدا ہے جس کی ذات میں یہ کثرت گم ہو جاتی ہے ۔ دوسرے تصور کے مطابق وہ ان تمام مراتب کونیہ کا نصب العینی اصول ہے جو اس ذات واحد سے لے کر کثرت کے آخری مرتبے تک موجود ہیں ۔ عیسائی علم کلام ان دونوں تصورات سے بے نیاز نہ ہو سکتا تھا اور اس کے باوجود ان دونوں تصورات میں مطابقت پیدا کرنا کوئی آسان کام نہیں ۔ اگر پہلے اصول کو کلیتاً اور پورے منطقی مضمرات کے ساتھ قبول کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان جزئیات کی کثرت سے منکر ہو جائیں جن کی بنا پر ہم نے وحدت کی تلاش شروع کی تھی ۔ یعنی دوسرے لفظوں میں اس واحد محیط جوہر کل کے سوا اور کوئی وجود نہیں ، لیکن اگر یہ صحیح ہے تو پھر کثرت کی بنیاد پر وحدت کی تلاش کا کیا مقصد ہے ؟ دوسرا اصول جزئیات کو حقیقی سمجھتا ہے لیکن اس حالت میں اس حقیقت کی تشریح ایک مشکل امر ہے کہ اگر ذات واحد خیر کل ہے تو اس سے ناقص اور کم حقیقی جزئیات کیسے صادر ہو گئیں ؟ خیر سے شر اور وحدت سے کثرت کیوں اور کیسے ظہور میں آئے ؟ موجودہ دور میں الٰہیات نے اس مسئلے کو نظر انداز کر دیا ہے اور اس کے حل کو سائنس کے سپرد کرنے کا فیصلہ کیا ہے جو علت اولیٰ کے تصور کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ۔

انھی مشکلات اور تضادات کو حل کرنے کی ایک کوشش نظریۂ تثلیث ہے ۔ ایک طرف خدا حاکم و قانون ساز ہے جس کی قوت تخلیق نے

---

۱ ۔ اس کے علاوہ سائنس کے آغاز اور نشو و نما کے کچھ دوسرے اسباب بھی تھے جن میں دیموقیطراس کا نظریۂ جوہر بھی ہے ۔

اس دنیا کی جزئیات پیدا کیں ۔ دوسری طرف وہ فلاسفہ کا جوہر کل بھی ہے اور متصوفین کا نصب‌العین بھی ہے ۔ یہ خدا تثلیث میں بہ منزلہ باپ کے ہے ، وہ خدا جو مخلوق کی محبت میں سرشار اور اس کا نجات دہندہ ہے ۔ لوگوس (کلمہ) یا وسیلہ ہے جس کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی تاکہ بالکل نچلے درجے کی موجودات کی تخلیق کا جواز پیش کیا جا سکے ۔ یہ خدا تثلیث میں بہ منزلہ بیٹے کے ہے جو خدا سے علیحدہ ہوتے ہوئے بھی اسی طرح ازلی اور ابدی ہے ۔ روح القدس جو باپ اور بیٹے دونوں[1] سے صادر ہوا ہے ، ہر عیسائی کی زندگی میں مسیح کی مسلسل موجودگی کی علامت اور کلیسا کے تاریخی ارتقاء میں خدا کی رحمت اور مقصدیت کا اظہار ہے ۔ اکثر متکلمین اس تثلیث میں روح القدس کے وجود کو ضروری نہیں سمجھتے تھے لیکن چونکہ شروع ہی میں بپتسمہ کے وقت اس کو خدائی تصور میں شامل کرلیا گیا تھا اس لیے اس کا وجود لازمی قرار پایا ۔ یہ واقعہ قابل غور ہے کہ اس تثلیثی نظریے کے تحت خدا کا وجود شخصی نہ رہا بلکہ خالص ماورائی بن گیا ۔ تثلیث کا ہر عنصر اپنی ذات میں شخصی صفات کا حامل ہے لیکن وہ ذات جس میں یہ تینوں عناصر مجتمع ہوتے ہیں ، شخصی صفات کی حامل نہیں کہلا سکتی ۔ آگسٹائن کے نظام میں ان عناصر نے جو صورت اختیار کی اس کا ابھی ذکر ہوگا ۔ اس کے ہاں ایک خصوصیت یہ پائی جاتی ہے کہ اس نے اس تثلیث میں دوسرے عنصر (یعنی خدا بہ حیثیت لوگوس یا بیٹا) کو باقی دونوں عناصر پر زیادہ فوقیت دی ۔ (اگرچہ یہ نقطۂ نگاہ کلیسا کے مروجہ عقیدے کے مطابق نہیں) ۔

اس دور میں جب عیسائیت کے عقائد تشکیل پا رہے تھے ، ان کی تشریح و تاویل کے طریقے اور ان کے حق میں پیش کیے جانے والے دلائل کی ماہیت بھی متعین ہو رہی تھی ۔ اس سلسلے میں سب سے اہم شخصیت اسکندریہ کے متکلم اوریجن (Origen) کی تھی جس نے ۲۵۰ عیسوی کے قریب مسیحی الٰہیات پر پہلی باقاعدہ کتاب لکھی ۔ اوریجن نے اسرائیلی اور نو فلاطونی عقیدہ تسلیم کیا جس کے مطابق خدا تمام حقیقت کا سرچشمہ ہے ۔ اس نے سائنس کا مروجہ یونانی تصور قبول کر لیا ۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ

---

۱ ۔ یونانی کیتھولک کلیسا کی تعلیم یہ ہے کہ روح القدس صرف باپ سے صادر ہوا ۔

مؤخرالذکر کے مطابق سائنس کا مقصد ان تفصیلی حقائق کی استخراجی تشریح ہے جو اصول اولیہ سے صادر ہوتے ہیں اور یہ اصول اولیہ مادی حقائق سے مقدم ہیں اور انہی اصولوں کی مدد سے ان حقائق کی توجیہ اور تشریح ہو سکتی ہے۔ اوریجن نے انہی تصورات اور نظریات کی روشنی میں مسائل کی تاویل اور تشریح پیش کرنے کی کوشش کی اور یہ اسلوب بارھویں صدی عیسوی تک مروج رہا اور بعض بنیادی معاملات میں اس کی پیروی شلائر ماشر کے زمانے یعنی انیسویں صدی کے آغاز تک ہوتی رہی۔ اوریجن کے علم کلام کی ابتدا خدا اور اس کی اساسی صفات کے نظریے سے ہوتی ہے۔ خدا اس کے نزدیک "نفس" (Spirit) ہے۔ اس تصور کے تجزیے سے وہ اس کی صفات تک پہنچتا ہے۔ وہ بسیط ہے، حاضر و ناظر اور حکیم ہے، جس کی صحیح ماہیت انسانی ذہن و تصور سے کہیں بالا ہے۔ اس تصور کی مدد سے اوریجن نے مسیح، روح القدس، فرشتوں، شیطان، مادی دنیا، انسان اور طریقۂ نجات پر بحث کی ہے۔ ہر مسئلے میں اس کے مفروضات یا تو بائیبل پر مبنی ہیں یا رسولوں کی روایات پر، اور اس کے بعد اس نے اپنے مروجہ زمانے کے علوم کی روشنی میں ان مسائل کی تفصیلات اور ان کے مضمرات پر بحث کی ہے۔ اس نے اپنے نتائج کی تائید میں اکثر بائیبل کے حوالے دیے ہیں لیکن یہ چیز قابل ذکر ہے کہ اوریجن نے اپنے استدلال کی بنیاد ان آیات کی لغوی تشریح کے بجائے مجزی اور استعاری مفہوم پر رکھی ہے۔ ساری کتاب میں جو بھی دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ عقلی اور استدلالی ہیں، اور ان تمام مابعدالطبیعیاتی اور اخلاقی تصورات سے استفادہ کیا ہے جو قدیم فلاسفہ کے ہاں تفصیل سے زیر بحث آ چکے تھے۔ اگرچہ اس دور میں تجربی طریقۂ استدلال مروج ہو چکا تھا (مثلاً طب میں) لیکن اوریجن نے اس کے بجائے تحلیلی اور استخراجی طریقۂ استدلال کو (جس میں عقل و نقل دونوں کی آمیزش تھی) ترجیح دی۔ اوریجن کا یہ فیصلہ مغربی الٰہیات کی تاریخ میں بہت اہم ثابت ہوا۔ اگر وہ اور اس کے بعد اس کے جانشین تجربی طریقۂ استدلال اختیار کر لیتے تو سائنس اور الٰہیات کی کشمکش اتنی خوف ناک شکل حاصل نہ کر سکتی۔

اس دور میں جو اہم معاشرتی تبدیلیاں ظاہر ہوئیں ان میں روم کے مرکزی اقتدار کے تحت مغربی کلیسا کا ایک منظم ادارے کی شکل میں

قائم ہونا تھا ۔ قدیم عیسائیوں کی اکثریت کا یہ عقیدہ تھا کہ نجات کے لیے بپتسمہ کے ذریعے کلیسائی برادری میں شامل ہونا ناگزیر ہے (یوحنا ۳ ، ۵ ؛ ۵۳،۶) ۔ لیکن کلیسائی نظام کی حاکمیت مطلقہ کا مسئلہ ابھی سامنے نہیں آیا تھا ۔ تاہم ایک مرکزی نظام حاکمیت کا قیام رومی ذہن کا ایک فطری تقاضا تھا اور تاریخی واقعات نے بھی اس رجحان کی تائید کی ۔ مختلف مجالس شوراء نے آرتھوڈوکس عقیدے کا تعین کر دیا تھا لیکن اس کے باوجود اختلافات ابھرتے رہے اور فرقے بنتے رہے اور اس کے ساتھ ھی ساتھ رومی سلطنت کا زوال شروع ہو گیا ۔ ان حالات میں سماجی یک جہتی اور معاشرتی نظام کی بحالی کے لیے ایک مرکزی نظام حاکمیت کا شدید احساس پیدا ھوا ۔ اس کا نتیجہ یہ ھوا کہ مغربی یورپ میں رومن کیتھولک کلیسا بہ طور حاکمیت اعلیٰ قائم ہو گیا ۔ اس کے ساتھ یہ عقیدہ بھی پیدا ھوا کہ نجات کا کلی دار و مدار کلیسا کی رسوم اور اس کے احکام کی بلا چون و چرا تابعداری پر ہے ۔ کلیسا کا یہ اقتدار اعلیٰ پروٹسٹنٹ فرقے کے آغاز تک قائم رہا ۔ کارتھیج کے مشہور متکلم سپرین (Cyprian) نے جو اوریجن کا ہم عصر تھا، اس رجحان کی تائید کی اور اس کے جواز کے لیے عقلی دلائل پیش کیے ۔ اس نے حضرت عیسیٰ کے ان اقوال کا حوالہ دیا جن میں انھوں نے پطرس پر ایک خاص ذمہ داری عائد کی تھی اور اسے ایک خصوصی اقتدار کا حامل قرار دیا تھا ۔ مشہور ہے کہ پطرس ھی رومی کلیسا کا بانی اور پہلا حاکم تھا ۔ اس کے نزدیک جو عیسائی جماعت اس نظریے سے منکر ہوگی ، وہ روحانی زندگی کے سرور سے عاری رہے گی ۔ ”جس نے کلیسا کو اپنی ماں نہیں سمجھا ، خدا اس کے لیے باپ نہیں بن سکتا ۔“

آگسٹائن کا الٰہیاتی نظام

آگسٹائن (۳۵۴—۴۳۰ء) کے ہاں وہ تمام مختلف نظریات جو مغربی دنیا کی مذہبی تاریخ میں صدیوں تک کار فرما رہے ، منظم، مربوط اور واضح فلسفیانہ شکل میں ملتے ھیں ۔ اس کی تعمیری اور تخلیقی قوت کے باعث عیسوی علم کلام کے تمام مسائل اور ان پر بحث و تمحیص کی تمام شکلیں ایک باقاعدہ اور منظم شکل میں سامنے آ گئیں اور ان مسائل کے وہ حل جو بعد میں کیتھولک فرقے کے اکثر حکماء و متکلمین کے لیے قابل قبول تھے

واضح طور پر بیان کر دیے گئے ۔ اکثر معاملات میں پروٹسٹنٹ فرقے نے بھی آگسٹائن کے ان مسائل اور ان کے حل کو قبول کر لیا ؛ حتیٰ کہ جہاں کہیں بعد میں (خاص طور پر تیرھویں صدی عیسوی میں) آگسٹائن کے نظریات سے تھوڑا بہت اختلاف کیا گیا تھا ، اس انقلاب (اصلاح کلیسا) کے حامیوں نے تمام بعد کے تصورات ترک کر کے آگسٹائن کے پیش کردہ خالص نظریات کو پھر سے اختیار کر لیا ۔

آگسٹائن کے نظریات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم یہ امر ذہن نشین کر لیں کہ مختلف رجحانات جن میں اس نے ہم آہنگی پیدا کی ، اس کے نظام کے تین بڑے عناصر سے پیدا ہوتے ہیں ۔ یہ اس کی تعمیری قوت اور تخلیقی صلاحیت کا ثبوت ہے کہ اس نے ان متفرق عناصر کو ایک مستقل وحدت میں سمو دیا ۔ یہ صحیح ہے کہ وہ ان میں کلی منطقی مطابقت پیدا نہ کر سکا اور اس لیے ہر عقیدے کی بحث میں اس کے ہاں بہ ظاہر مختلف اور متضاد نظریات کا پایا جانا ممکن ہے ، لیکن کم از کم وہ اصول جن کی مدد سے وہ ان تناقضات کو رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے ، بالکل واضح اور صاف شکل میں (کم از کم اس کی آخری زمانے کی تصنیفات میں) موجود ہیں ۔ ان میں ایک تو یونانی فلسفہ ہے یعنی نوافلاطونیت جو عیسائی نظریات سے بہت مطابق تھا ۔ دوسرا اخلاقی عنصر تھا جو اسرائیلی انبیاء کی تعلیم اور ان کی دینی زندگی کے نمونے سے ماخوذ تھا ۔ اس کا سر چشمہ آگسٹائن کی اپنی مذہبی زندگی کی کشمکش میں موجود تھا ۔ تیسرا اصول حاکمیت اور اقتدار کا تصور تھا جسے ہم اس کے علم کلام کے رومی عنصر سے تعبیر کر سکتے ہیں ۔ ہم ذیل میں آگسٹائن کے ان تینوں اصولوں سے بحث کریں گے ۔

آگسٹائن جیسے وسیع النظر انسان کے لیے مختلف فلسفیانہ افکار سے متاثر ہونا اور پھر ان میں مطابقت پیدا کرنا ایک بدیہی امر ہے ۔ عیسائیت قبول کرنے سے پہلے وہ مختلف عقاید اور افکار کا گرویدہ رہا ۔ کبھی وہ سسرو (Cicero) کی نیم رواقی اصطفائیت (Eclecticism) کا گرویدہ تھا تو کبھی مانی کی ثنویت کا ، کبھی تشکیک کے زیر اثر آیا اور کبھی نوافلاطونیت سے متاثر ہوا ۔ مانوی مذہب سے وہ آخرکار بری طرح مایوس ہوا اور اس کو کلی طور پر مردود قرار دیا ۔ تشکیک کے چکر سے نکلنے کے لیے اس نے یہ بہترین

نسخہ تجویز کیا کہ کلیسا کی تعلیم کے ذریعے ایک مافوق الفطری نور یقین حاصل کیا جائے ۔ نو افلاطونیت اور رواقیت کا اثر آخر دم تک اس میں نمایاں رہا ۔ ہر بڑے الٰہیاتی مسئلے کی بحث میں نو افلاطونی اثر نظر آتا ہے اور اس کے باعث یہ فلسفہ عیسوی فکر کا جزو لاینفک بن گیا ۔

آگسٹائن کے علم الکلام کا ایک مرکزی تصور نوافلاطونیت کے زیر اثر قائم ہوا اور یہ تنہا خدا کا وہ تصور جس کے باعث وہ تمام حقیقت اور تمام خیر کا سر چشمہ سمجھا جاتا ہے ؛ لیکن فلاطینوس کے ہاں مکمل ماورائیت تھی جسے آگسٹائن قبول نہ کر سکا ، کیونکہ جب خدا ماوراءالماوراء ہو تو اس کے اور انسانوں کے درمیان کوئی رشتہ ممکن نہیں رہتا اور پھر کسی علم کلام کی ضرورت ہی نہیں رہتی ۔ لیکن وہ تمام کائنات کی بنیاد اور علت ہے جس کی تخلیقی قوت کے باعث کائنات کی ہر شے نے وجود پایا اور خیر ظہور پزیر ہوا ۔ یہ نتیجہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ وجود اپنی ذات میں خیر ہے اور شر کوئی ایجابی شے نہیں بلکہ صرف خیر کے عدم سے عبارت ہے ۔ اس طرح صرف خدا ہی حقیقی وجود ، حقیقی جوہر کل اور حقیقی خیر ہے ۔ ماسوا اللہ غیر حقیقی اور شر ہے ۔ خدا اس زمان ومکان میں محیط اور قادر مطلق ہے ، وہ کلی طور پر ہر جگہ ہے اور اس کے باوجود وہ کسی جگہ اور شے میں محدود نہیں کیونکہ وہ ہر ایجابی شے کا سر چشمہ ہے ۔ اس کی ذات سے تمسک زندگی اور اس سے دوری موت ہے ۔

ہر مذہبی مسئلے کی بحث میں آگسٹائن کا یہ تصور خدا کہ وہ قادر مطلق ہے ، کار فرما رہا ۔ اس کے نزدیک خدا نے یہ کائنات عدم سے تخلیق کی کیونکہ خدا کے علاوہ کوئی فعال علت موجود نہیں ۔ اس کی مرضی کے بغیر کوئی نئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی اور ہر چیز اپنے وجود کے لیے اس کی مرہون منت ہے ۔ اس کے نظریۂ فضل الٰہی (Grace) اور نظریۂ تقدیر کا دار و مدار اسی پر ہے ۔ چونکہ خدا کے بغیر انسان کچھ نہیں ، اس لیے ایمان کا پہلا قدم جو اسے نجات کی طرف لے جاتا اور اس کی روح کی تازگی کا باعث بنتا ہے ، صرف خدا کی بخشش کا نتیجہ ہے ۔ یہ امر کہ بعض لوگ نجات کا راستہ پا لیتے ہیں اور بعض اس سے محروم رہتے ہیں ، ایک ایسا خدائی عمل ہے جس تک پہنچنا انسانی عقل کا کام نہیں ۔ خدا نے بعض لوگوں کی قسمت میں سعادت لکھ دی ہے اور وہی نجات پاتے

ہیں ، لیکن خدا سب انسانوں سے انصاف سے پیش آتا ہے اور ان کے ساتھ وہی کچھ ہوتا ہے جس کے وہ مستحق ہیں ۔ گناہ گاروں کو جو کچھ پیش آتا ہے وہ اس کے سزا وار تھے ۔ لیکن بعض کے نزدیک خدا رحم دل بھی ہے ۔ وہ انسانوں کے دلوں میں نیکی کا بیج بوتا ہے جس کے باعث وہ ابدی خوشی کے وارث بنتے ہیں ۔ اسی نظریے کے زیر اثر مسیحی محبت اور نجات کے تصورات متعین ہوئے ۔ محبت اس کے نزدیک صرف اس امر کی متقاضی نہیں کہ دوسرے انسانوں کے لیے دل میں بھلائی کا خیال ہو ۔ درحقیقت وہ خدا کی عظمت کے احساس اور اس کی تابع داری کا نام ہے ۔ جب انسانی روح اپنے وجود کے خالق و پروردگار کی شکر گزار ہوتی اور اس کے احکام کے آگے اپنی مرضی سے سر تسلیم خم کرتی ہے ، تو یہی حالت محبت کے نام سے موسوم ہوتی ہے ۔ نجات سے مراد مشاہدۂ خداوندی کی نا قابل بیان سعادت ہے ۔ یہ وہ منزل ہے جہاں انسانی روح ہر قسم کی غیر حقیقی مادی آلائشوں اور شر سے ہمیشہ کے لیے پاک ہو جاتی ہے ۔ یہ ذات خداوندی سے وصال ہے جس کا ایک ناقص سا تجربہ ہمیں اس دنیا میں حالت جذب میں ہوتا ہے ، لیکن جس کی صحیح نوعیت کا علم صرف موت کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے ۔

یہ ظاہر ہے کہ ایک منظم علم کلام اور الٰہیاتی فکر صرف نوافلاطونیت کی مدد ہی سے تیار ہو سکتا تھا ۔ ایسا فکر یقیناً منطقی طور پر آگسٹائن کے پیش کردہ الٰہیاتی نظام سے زیادہ مربوط اور ہم آہنگ ہوتا ۔ لیکن آگسٹائن فلسفی نہ تھا جس کے سامنے صرف منطقی تقاضے ہی ہوتے ۔ اس کے سامنے اگر ایک طرف یونانی فکر تھا تو دوسری طرف اسرائیلی انبیاء کی بلند مذہبی روایات بھی تھیں ۔ اس کی زندگی کی مذہبی کشمکش اور روحانی کرب و ابتلانے اسے مؤخرالذکر کی اہمیت کا زیادہ احساس دلایا جس کے باعث اس کے الٰہیاتی فکر میں نو افلاطونیت سے زیادہ اسرائیلی روایات کا تتبع پایا جاتا ہے ۔ بعض جگہ مختلف مسائل پر بحث کرتے ہوئے ان دونوں نظریات کا تضاد کھل کر سامنے آ جاتا ہے اور آگسٹائن کو ان میں سے ایک کو انتخاب کرنا پڑتا ہے ۔ تقریباً ہر ایسے موقع پر اسرائیلی مذہبی روایات کا پہلو نمایاں رہا اور یونانی فکر کا ما بعدالطبیعی وحدانی (monistic) نقطۂ نگاہ (خاص کر بعد کی کتابوں میں) ثانوی ہو کر رہ گیا ۔

آگسٹائن کی والدہ عیسائی تھی اور اس کی دلی خواہش تھی کہ اس کا لڑکا اس مذہب کو قبول کر لے لیکن کئی سال تک کلیسا کے خلاف بغاوت کا جذبہ اس پر حاوی رہا ۔ ایک طرف علم و فضل کا غرور اور دوسری طرف ہوائے نفسانی کی پیروی ـــ ان دونوں کے باعث وہ کلیسا کی حاکمیت تسلیم کرنے سے ابا کرتا رہا، اگرچہ اس کا دل اس کی صداقت کی گواہی دیتا تھا ۔ اس ذاتی کشمکش کے تجربے کے باعث اس کے دل میں خدا اور انسان کا ایک ایسا تصور قائم ہوا جس میں ''ارادہ'' کا عنصر غالب تھا ۔ جو انسان حقیقت اور صداقت کا شعور رکھتے ہوئے بھی اس کے خلاف بغاوت کرسکتا ہے ، جو اپنی نفسانی خواہشات کی تسکین کی خاطر صحیح راستے پر گام زن ہونے سے گھبراتا ہے ، یقیناً وہ محض ایک ما بعدالطبیعیاتی عدم وجود نہیں ہو سکتا ۔ یہی وہ قوت ارادی ہے جو ہر انسان کے عمل اور نیت کا سر چشمہ اور منبع ہے ۔ آگسٹائن کے نزدیک اسرائیل کی مذہبی روایات اور انبیاء کی زندگی اسی نظریے کی تائید کرتی نظر آتی ہیں ۔ اس کو قبول کیے بغیر اسرائیل کی مذہبی تاریخ کو سمجھنا محال معلوم ہوتا ہے ۔ وہاں خدا کا تصور ایک ایسی ذات کا ہے جو صاحب ارادہ ہے اور حاکمیت مطلقہ کی حامل ہے ، جس نے بنی اسرائیل کے لیے ایک خاص منصب متعین کیا ہے اور ان کے ذریعے تمام بنی نوع انسان کے لیے ایک خاص پیغام اور قانون نازل کیا ہے ۔ اس کے ہر کام میں ایک مقصدیت کار فرما ہے جو ارادے کا بہترین مظہر ہے ۔ انھوں نے یا تو اس پیغام اور قانون کو قبول کیا اور اس کے نتیجے میں دنیا اور آخرت کی تمام سرفرازیاں ان کے حصے میں آئیں یا اس سے انحراف کیا ، اپنے برے اعمال کے نتائج سے دو چار ہوئے اور مختلف انبیاء نے انھیں خدا کی وعید سے ڈرایا اور راہ راست پر دوبارہ چلنے کی ترغیب دی ۔ اس نقطۂ نگاہ سے ایک ایسا علم کلام ظاہر ہوا جو پہلے علم کلام سے بالکل مختلف تھا ۔ نو افلاطونی تصور خدا کی جگہ ـــ جس کے مطابق وہ تمام وجود کی محض کائناتی علت ہے ـــ ایک ایسے خدا کا تصور پیدا ہوا جو شخصی صفات کا حامل تھا ، جس سے ہم رابطہ اور تعلق پیدا کرسکتے ہیں ، خواہ وہ تعلق دوستی کا ہو یا دشمنی کا ، جو ہم سے محبت بھی کرتا ہے اور ہماری راہنمائی بھی اور جس سے ہم محبت بھی کر سکتے ہیں اور اس کے احکام کی تعمیل کر کے اس کی رضا بھی حاصل کر سکتے ہیں ۔ جب آگسٹائن بعد میں کلیسا کا رکن ہو گیا تو اس نے اپنے فرائض منصبی کی ادائگی میں

اس نظریے کو سامنے رکھا ۔ اس کے حلقۂ ارادت میں اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جو اس قسم کے تصور خدا سے تسکین حاصل کر سکتے تھے ۔

ان دونوں تصورات کا تضاد مسئلۂ شر اور چند ان دوسرے مسائل میں نمایاں ہو جاتا ہے جن کا ذکر نوافلاطونیت کے ذیل میں کیا جا چکا ہے۔ اگر خدا کے شخصی تصور کو تسلیم کر لیا جائے تو شر عدم محض نہیں رہتا، ایک حقیقی اور فعال قوت بن جاتا ہے، بلکہ یوں کہنا زیادہ بہتر ہو گا کہ وہ بےشمار حقیقی اور فعال قوتوں کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ گویا کہ وہ تمام افراد جو اپنی قوت ارادی سے خدا کی رضا اور اس کے پسندیدہ راستے کی مخالفت پر کمر بستہ نظر آتے ہیں، اسی قوت شر کے مختلف مظاہر ہیں ۔ اس طرح نو افلاطونی وحدانی نظریہ ختم ہو جاتا ہے ۔ ہماری زندگی کا مقصد یہ نہیں کہ ہم اپنے اور اس تمام کائنات کے وجود کو اس وحدت مطلقہ کے وجود پر منحصر سمجھیں اور اس کے مشاہدۂ ذات میں مستغرق ہوں بلکہ اپنے نفس کے باغیانہ رجحانات کو ختم کر کے اس کی فرماں برداری میں منہمک ہو جائیں ۔ اس کے نزدیک انسان کی نجات اس کی داخلی کشمکش پر خدا کے فضل و بخشش کی مدد سے فتح پانے میں مضمر ہے ۔ محض ایک خشک اور بے رنگ فلسفیانہ وحدت سے رابطہ پیدا کرنے کی کوشش اس کے خیال میں ایک بےکار مشغلہ ہے ۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ جہاں کہیں دونوں نظریات متصادم ہوئے، آگسٹائن نے ہمیشہ دوسرے نظریے (یعنی خدا کے شخصی تصور) کو ترجیح دی ۔

اس سے انکار کی مجال نہیں کہ نوافلاطونی فکر نے تقریباً ہر مذہبی مسئلہ پر کوئی نہ کوئی اثر ضرور ڈالا اور اس کے تصورات کو ایک خاص شکل دی تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابل تردید ہے کہ اس نے ہر جگہ خدا کے اس شخصی تصور کو قابل ترجیح جانا۔ جب انسان خدا سے منقطع ہوتا ہے تو وہ محض عدم نہیں ہوجاتا بلکہ ایک باغی بن جاتا ہے ۔ اپنے مابعدالطبیعی وجود کےلیے وہ خدا کی ذات پر منحصر نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اپنی اخلاق اور روحانی اصلاح کے لیے وہ اس ذات کا دست نگر ہے ۔ خدا کی مدد کے بغیر اس سے نیکی کا اظہار ناممکن ہے، صرف بدی اور شر ظاہر ہو سکتا ہے ۔ ہر انسان خدا کی بخشش اور عنایت کا محتاج ہے، اس لیے نہیں کہ وہ اپنے وجود کو بر قرار رکھ سکے بلکہ اس لیے کہ غرور کا سر نیچا ہو جو تمام گناہوں کی جڑ ہے ۔

اور خدا کا فضل و کرم ہماری مزاحمت سے بالا ہے ، اس لیے نہیں کہ انسان کا وجود عدم کے برابر ہے بلکہ اس لیے کہ خدا کی ارادی قوت لا محدود ہے۔ اس نقطۂ نظر سے محبت کا مفہوم یہ نہیں کہ دنیاوی زندگی سے کلی طور پر دست بردار ہو کر خدا کی ذات سے لو لگائی جائے بلکہ اس کی رضا کے آگے مکمل طور پر سر تسلیم خم کر دیا جائے۔ خدا احکم الحاکمین ہے اور انسان اس کی رعایا ، اور نجات کا دار و مدار جوہر کلی میں مدغم ہونا نہیں بلکہ اپنی رضا کو اس کی رضا میں گم کرنا ہے۔ جنت جذب و انبساط کی انفعالی کیفیت کا نام نہیں بلکہ خدا کے آفاقی مقصد کی تکمیل میں ایک فعال تعاون کا نتیجہ ہے۔ آگسٹائن کی مشہور دعا کے الفاظ نو افلاطونی فکر اور اسرائیل کی مذہبی روایات کے باہمی ربط کا آئینہ دار ہیں : ''اے خدا ! تو نے ہمیں اپنی ذات کے لیے پیدا کیا اور ہمارے دل ہمیشہ سرگرداں اور پریشان رہتے ہیں جب تک تیری ذات میں انہیں سکون نصیب نہیں ہوتا۔'' (اعترافات ۱۰ ، ۱)

آگسٹائن کا بلند ترین کارنامہ یہی ہے کہ اس نے ان دونوں تصورات کو اس طرح ہم آہنگ کیا کہ اس وحدت میں اسرائیلی روایات کا پلہ بھاری رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سامنے انسان کی مذہبی زندگی کے نظری اور عملی تقاضے دونوں تھے اور اس کی خواہش تھی کہ ان دونوں تقاضوں کی یکساں طور پر تسکین ہو سکے ، اگرچہ اس کے نظام فکر میں نظری کے مقابلے پر عملی اور اخلاقی پہلو کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ عملی پہلو کی یہ برتری اس کے نظریۂ علم کی تشکیل پر خاص طور سے اثر انداز ہوئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیت قبول کرنے سے پہلے نو افلاطونی فلسفے نے اس کی تشکیک کو رفع کرنے میں کوئی مدد نہ کی۔ چونکہ خدا انسان کے لیے خیر کل یا خیر مطلق ہے ، اس لیے اس کے لیے عقل ہی صداقت کا آخری معیار ہے ، لیکن دوسری طرف خدا کی توفیق کے بغیر انسان صداقت کی تلاش کر ہی نہیں سکتا کیوں کہ گناہ ہر لمحہ اس کو راہ راست سے بھٹکاتا رہتا ہے۔ وہ ایک غلطی سے نکل کر دوسری میں پھنس جاتا ہے اور کسی یقین تک پہنچنا ممکن نہیں۔ یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب توفیق و تائید ایزدی اس کے شامل حال ہو اور اس کی قوت ارادی کی راہ نمائی کرے جس کے باعث علم و فضل کا غرور اور دوسری نفسانی خواہشات فنا ہو جاتی

ہیں ۔ صرف ایسی حالت ہی میں وہ صداقت تک پہنچ سکتا ہے کیوں کہ یہی وہ موقع ہے جب حکمت خداوندی کے نور کی شعاعیں اس کے قلب کو منور کرتی ہیں ۔ علم محض عقلی نہیں بلکہ اخلاق بھی ہے ۔ صداقت کی بصیرت صرف اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان اپنی انفرادی رضا کو خدائے مطلق کی رضا کے ماتحت کر لے ، اور اس کے بعد ہی صداقت سے ایک صحیح محبت اور اسی کی تلاش کی تڑپ پیدا ہوتی ہے ۔ یقین محض عقلی اور استدلالی غور و غوض کا نتیجہ نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی انقلاب کا ثمرہ ہے ۔ یہی نظریہ بعد میں پروٹسٹنٹ فرقے کا مرکزی تصور بن گیا ۔

آگسٹائن کے فلسفے کا ایک تیسرا لازمی عنصر مذکورہ بالا دونوں نظریات پر حاوی ہے ۔ جب اس نے پرانی زندگی اور پرانے عقاید سے توبہ کی تو اس نے نہ صرف عیسائیت کو قبول کیا بلکہ عیسوی کلیسا کی حاکمیت کو بھی تسلیم کیا ۔ اس نے عیسائیت کی پیش کردہ صداقت کو آخری اور قطعی سمجھ کر اختیار کیا اور اس کے ساتھ کلیسا کے کلی اقتدار کے آگے سر تسلیم خم کیا ۔ رومی ذہن کی خصوصیت ہی نظام ، وحدت اور ضبط ہے اور آگسٹائن میں یہ صفت فطری طور پر موجود تھی ۔ چنانچہ اسی کے باعث اس نے جب عیسائیت کو اختیار کیا تو اس کے ساتھ ہی کلیسائی حاکمیت اور کلیسائی ضبط و نظام کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرنا ایک فطری امر تھا ۔ اس زمانے میں معاشرتی یک جہتی اور ہم آہنگی کا انحصار اسی قسم کے نظام وحدت پر سمجھا جاتا تھا ، اس لیے آگسٹائن کے نزدیک عیسائیوں کو متحد کرنے اور مجتمع رکھنے کے لیے کلیسائی نظام سے بہتر کوئی اور ادارہ ممکن نہ تھا ۔ اس کے علاوہ اس کے ذہن میں یہ تصور بھی کارفرما تھا کہ انسان اور خدا کے درمیان ایک زندہ واسطے کی ضرورت ہے تاکہ عیسوی مذہب کے پیروؤں کی اخلاقی اور روحانی نشو و نما کا صحیح بند و بست ہو سکے ۔ جب تک معاشرتی راہ نمائی کے لیے مناسب اور مروجہ طریقے موجود نہ ہوں ، انفرادی ایمان اور انفرادی کوششیں کامیاب نہیں ہو سکتیں ۔ ایسے وقت جب رومی سلطنت کا شیرازہ بکھرنے ہی والا تھا ، آگسٹائن کی نگاہ میں کلیسیائی نظام کی وحدت اور اس کی حاکمیت دنیاوی اور دینی نقطۂ نگاہ سے بہترین شے تھی ۔ یہی وہ ذریعہ تھا جس کے

باعث اس مذہب کے پیرو ایک روحانی وحدت میں منسلک ہو سکتے تھے۔ بعد میں جب عیسائیت کے اعتقادات میں اختلافات رونما ہونے لگے اور کئی نئے بدعتی فرقے پیدا ہوئے (مثلاً دوناطسی فرقہ[1]) تو اسے محسوس ہوا کہ کوئی فرد اپنے ذاتی تجربات کی روشنی میں یہ فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں کہ جو کچھ نور بصیرت سے اسے حاصل ہوا ہے وہ حق ہے۔ اس الہام و کشف میں کوئی ایسی ناقابل تردید علامات موجود نہیں ہوتیں جن سے ان کے حق ہونے کا ثبوت مہیا ہو سکے اس لیے ان پر اعتماد کرتے ہوئے مذہبی مسائل کا تسلی بخش حل پیش نہیں کیا جا سکتا۔ ایسی حالت میں ایک ایسے ادارے کا قیام ناگزیر ہے جو عوام کے سامنے خدا کے احکام کی صحیح تاویل و تشریح پیش کر سکے اور جو خدا اور انسان کے درمیان واسطے کا کام دے سکے۔ یہی حق و صداقت کا معروضی معیار ہے۔ بائیبل بلا شک و شبہ ہر قسم کی غلطیوں سے بالا اور پاک ہے لیکن کلیسا کی حاکمیت بائیبل سے بھی زیادہ ہے کیوں کہ یہ کلیسا کا کام ہے کہ بتائے کہ کون کون سے صحیفے بائیبل کا حصہ ہیں اور ان کی تاویل کس طرح کی جانی چاہیے۔ کلیسا گویا مسیح کا زندہ جسم ہے اور اس دنیا میں اس کا نمائندہ اور نائب۔ وہ عقلی اور اخلاقی طور پر ہر قسم کی غلطی اور فروگزاشت سے بالا ہے۔ عیسائیوں کا فرض ہے کہ وہ اس کی حاکمیت اعلیٰ کو تسلیم کریں، جن عقاید اور اعمال کے متعلق وہ فیصلہ کرے کہ درست ہیں، انہیں صحیح سمجھ کر اختیار کریں۔ آگستائن کے نزدیک کلیسا کو سیاسی اقتدار کا حامل بھی ہونا چاہیے کیوں کہ ''روحانی شہر'' کی شکل میں وہ دنیاوی شہر یعنی روم سے برتر ہے اور ایک زمانہ آنے والا ہے جب مؤخرالذکر ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا لیکن اول الذکر یعنی ''روحانی شہر'' کی حکومت ہمیشہ رہنے والی ہے۔

اس تصور نے بھی آگستائن کے علم کلام کی تشکیل میں بڑا

---

۱ - یہ فرقہ شمالی افریقہ میں ۳۱۱ عیسوی میں ظاہر ہوا۔ اس کا بانی دوناطس (Donatus) نام ایک شخص تھا۔ اس گروہ کا عقیدہ تھا کہ بپتسمہ اور کلیسائی نظام میں داخل ہونے کی بعض رسوم بالکل ناجائز ہیں۔ (مترجم)

اہم کردار ادا کیا ۔ ہر مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اس کے سامنے یہ تینوں پہلو تھے ۔ کہاں تک یہ فلسفیانہ وحدت کو برقرار رکھ سکتا ہے ، انسان کی روحانی اور اخلاق کشمکش کو کامیابی سے ختم کرنے میں کہاں تک مد و معاون ہو سکتا ہے اور آخر میں یہ تصور بھی اس کے سامنے موجود تھا کہ کلیسا کا وجود برقرار رہنا چاہیے تاکہ وہ خدا اور انسان کے درمیان واسطے کے طور پر کام آ سکے ـــــ جو ''کشتیٔ نجات'' بن سکے ۔ جب کبھی پہلے دو پہلوؤں اور اس تیسرے پہلو میں تصادم نظر آیا تو یہ تیسرا پہلو ہمیشہ حاوی رہا ۔ چنانچہ وہ منظم علم کلام جو آگسٹائن نے اپنے جانشینوں کو دیا ، اس میں جو کچھ وحدت نظر آتی ہے وہ اسی کلیسائی تصور کے باعث ہے ۔ اس حیثیت میں گویا خود خدا مسیح کی وساطت سے کلیسا کا بانی ہے جس نے لوگوں کی نجات کی تمام تر ذمہ داری اس پر ڈال دی ہے ۔ جو کوئی اس سے منسلک نہیں وہ نجات کا بھی مستحق نہیں ۔ خدا کا فضل و کرم صرف چند رسوم کی ادائگی سے حاصل ہو سکتا ہے اور یہ رسوم صرف کلیسا کے زیر ہدایت ادا ہونے سے ہی مؤثر ہو سکتی ہیں ۔ یہ مقدس رسوم جن میں بپتسمہ اور عشائے ربانی عوام کے لیے زیادہ اہم ہیں ، اس حقیقت کی علامت ہیں کہ انسان کے قلب میں روحانی قوتیں کارفرما ہیں ، وہ ''ملکوتی دنیا کے ناسوتی آثار'' ہیں ، لیکن ان کی اہمیت محض علامتی نہیں ۔ اگر کلیسا کے مقرر کردہ افراد کے زیر ہدایت ان رسوم میں شرکت کی جائے تو وہ نجات کا ذریعہ بن جاتی ہیں ، اس کے بغیر نجات ممکن نہیں ۔ اسی طرح نیکی اور تقوے (virtue) کے عیسوی تصور میں ایک تبدیلی ظاہر ہوتی ہے ۔ خدا سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ کلیسا ــ جو خدا کا نائب یا خلیفہ ہے ــ کی حاکمیت کو تسلیم کرے ۔ بھائیوں سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ کلیسا کے نافذ کردہ عقائد کو بلا چون و چرا تسلیم کرے تاکہ کلیسیائی وحدت برقرار رہے ۔

آگسٹائن کا دوسرا کارنامہ بہ حیثیت عیسوی متکلم یہ تھا کہ اس نے مذکورہ بالا دونوں اصولوں کی روشنی میں مذہب کے شخصی نظریے کے ساتھ ساتھ کلیسا کو ایک ناگزیر سماجی ضرورت کی حیثیت میں پیش کیا ، ایسا کلیسا جو خدا کے حکم سے حاکمیت کا حامل تھا ۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے آگسٹائن کے نظام فکر میں کائنات کی تصویر اور انسانی

زندگی کا تمام نقشہ اسی تیسرے تصور کے اردگرد گھومتا ہے۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم آگسٹائن کے نظام فکر کے چند ان عناصر کو مختصر طور پر بیان کر دیں جن سے پوری وضاحت سے معلوم ہو جائے گا کہ اس نے ان تینوں مختلف نظریات کو کس طرح ایک وحدت میں سمو دیا۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہو سکے گا کہ کس طرح اس کے نظام کی خصوصی شکل سے وہ تمام مسائل متشکل ہوئے جو صدیوں سے مغرب کی عیسائی دنیا میں زیر بحث چلے آ رہے ہیں۔ یہ خلاصہ فلسفیانہ یا نفسیاتی ہونے کی بجائے زیادہ تر تاریخی ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تینوں مختلف عناصر میں جو ہم آہنگی اور مطابقت نظر آتی ہے وہ اس کے نظریۂ تاریخ ہی کے باعث ہے۔

سب سے پہلا عنوان یقیناً خدا ہے جو حقیقت کلی اور خیر مطلق ہے۔ خدا کی اساسی صفات وحدت، بسیط ہونا، ازلیت، کمال، لامحدودیت ہیں۔ یہ صفات ایجابی ہیں تاہم وہ انسانی فہم سے ماوراء ہیں۔ وہ قادر ہے، ربوبیت کے باعث وہ ہر جگہ حاضر ہے، وہ انسانوں کے لیے معیار صداقت ہے اور اس لیے علیم ہے، وہی اس کائنات میں خیر کا مصدر ہے۔ اس کے وجود کے اثبات میں آگسٹائن نے تقریباً تمام وہ اساسی دلائل (سوائے اس دلیل کے جو کانٹ نے پیش کی) بڑی وضاحت سے پیش کیے ہیں جو بعد کے متکلمین کے ہاں موجود ہیں[1]، لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ توفیق ایزدی کے بغیر محض ان دلائل سے مطمئن ہونا ہر شخص کے لیے ممکن نہیں۔ انسان کی عقل تشکیک کا علاج نہیں۔ خدا کے فضل کے بغیر انسان عقلی اور اخلاقی طور پر مجبور محض اور لاچار ہے۔

خدا نے اپنی شان کبریائی کو ظاہر کرنے کے لیے یہ دنیا عدم سے تخلیق کی۔ یہ عمل تخلیق ایک خاص وقت ظاہر ہوا اور وقت اسی عمل تخلیق کا نتیجہ ہے۔ خدا کی ربوبیت اس کائنات کے قیام و بقا میں ہر وقت مصروف ہے۔ اس کے بغیر یہ تمام دنیا فنا

۱۔ چونکہ ان دلائل پر بعد میں تفصیل سے بحث کی جائے گی اس لیے ان کا یہاں بیان کرنا ضروری معلوم نہیں ہوتا۔

ہو جائے ۔

انسان کی تخلیق ایک مادی جسم اور غیر مادی روح کی آمیزش سے ہوئی ۔ روح کی مرکزی قوت ارادہ ہے ۔ فطرتاً انسان کا ارادہ نیکی اور خدا کی طرف مائل تھا ، لیکن چونکہ اسے انتخاب کا اختیار دیا گیا تھا اس لیے آدم نے گناہ کا راستہ اختیار کیا اور اس طرح اس نے فطری نیکی کو ضائع کر دیا ۔ آدم کے گناہ کا باعث نفسانی خواهش نہ تھی بلکہ نفسیاتی بیماری یعنی غرور تھا ۔ اس نے حوا کا پیش کردہ سیب اس لیے نہیں کھایا کہ وہ بھوکا تھا بلکہ اس لیے کہ اس نے اپنے آپ کو خدا کے احکام کی تابعداری سے بالا سمجھا ، اس نے خدا کی بجائے اپنے آپ کو قابل تکریم جانا ۔ اس گناہ کے باعث وہ خدا کی توفیق سے محروم ہوگیا اور نیکی اور بھلائی کی صلاحیت اس سے چھن گئی ۔ اس کے بعد اس کے سامنے گناہ اور آلودگی کے علاوہ اور کچھ نہ تھا ۔ خدا کی توفیق اور اس کے فضل کی محرومی اور گناہ اور آلودگی کی زندگی کے باعث وہ ابدی زندگی سے محروم اور موت کا شکار ہوگیا ۔

آدم کی فطرت میں اب شر حاوی ہوا اور اس کا اظہار ہر قسم کی نفسانی خواهشات کے ذریعے ہوتا رہا ۔ بنی آدم کو یہی فطرت بد ورثے کے طور پر ملی اور اسی کے باعث ان سے ہمیشہ مختلف قسم کے گناہ سرزد ہوتے رہتے ہیں ۔ انسانوں کو گم راہ کرنے والا وہی ابلیس ہے جو ابتدا میں تو فرشتہ تھا لیکن جس نے اپنے متبعین سمیت خدا سے بغاوت کی اور توفیق ایزدی سے ہمیشہ کے لیے محروم ہوگیا ۔ وہ خدا سے دشمنی کا اظہار کم زور لوگوں کو نیک راہ سے بہکانے سے کرتا ہے ۔ انصاف کی رو سے گناہوں کی سزا ناگزیر ہے اس لیے اگر محض انصاف کے نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو انسان کی زندگی ناقابل رشک ہے ، لیکن دوسری طرف خدا قادر مطلق ہے ۔ شیطان اور اس کے پیروؤں کی بغاوت خدا کی آفاقی تدبیر اور اس کے کائناتی مقصد کے آگے کوئی حیثیت نہیں رکھتی ۔ بے شک شیطان اور اس کی ذریت ہمیشہ کے لیے مغضوب ہے لیکن خدا نے انسانوں کو نجات دینے اور ان کو جنت میں داخل کرنے کا ایک طریقہ تیار کیا ۔ اس کی بے پایاں رحمت ان پر نازل ہوتی ہے ، ان کے دل میں ایمان پیدا ہوتا ہے ؛ پھر وہ ان کے فطری گناہ اور کردہ گناہ

سب کو معاف کر دیتا ہے اور آہستہ آہستہ وہ نیک بن جاتے ہیں ۔ اس کا اظہار یوں ہوتا ہے کہ وہ اپنی ساری زندگی خدا کے احکام کی بجا آوری میں پورے خلوص سے منہمک رہتے ہیں ۔ نجات کے لیے یہ سارے ناگزیر اقدام محض خدائی توفیق کا نتیجہ ہیں ، اس میں انسان کے ارادے اور کوشش کا کوئی دخل نہیں ۔ مکمل جبریت کا یہ نظریہ جس میں انسان محض لاچار بن کر رہ جاتا ہے ، اگرچہ آگسٹائن کے نظام فکر کا ایک لازمی جزو ہے ، تاہم بعد میں کیتھولک علم کلام میں قبولیت حاصل نہ کر سکا ، اگرچہ پروٹسٹنٹ فرقوں میں اسے قبول کر لیا گیا ۔

لیکن نجات کا یہ عمل کسی ایک فرد کی نفسیاتی زندگی کا عمل نہیں ۔ خدا اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے عام طور پر انفرادی ذرائع کی بجائے سماجی ذرائع استعمال کرتا ہے ۔ چونکہ آدم کی لغزش سے چند ناگزیر تاریخی اور سماجی نتائج پیدا ہوئے ، اس لیے اس کی توفیق اور رحمت کا اظہار بھی تاریخی عوامل اور معاشرتی ذرائع سے ممکن ہے ۔ اس طرح خدا نے ایک خاص قوم یہود کو منتخب کیا تاکہ اسے اپنی رضا کی خبر دے اور پھر ان میں سے ایک کی شکل میں ظاہر ہوا تاکہ لوگوں کی نجات کا راستہ کھل جائے ۔ اوتاری کے اس عقیدے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ انسان پھر ایک دفعہ فطرت الٰہیہ میں شریک ہوگیا جس سے آدم گناہ کے باعث محروم ہو چکا تھا ۔ مسیح کے مصلوب ہونے سے کفارے کا مفہوم یہ ہے کہ اس سے خدا کا انصاف پورا ہوگیا اور اس طرح عام انسان اس کے غضب سے محفوظ ہوگئے ۔ مسیح نے عجز ، صبر اور خدا کے احکام کی فرماں برداری کا بہترین نمونہ پیش کیا اور خدا نے دنیا سے اپنی محبت کی شان دار مثال مہیا کی ۔ مسیح کی زندگی کا سب سے بہترین کارنامہ یہ ہے کہ اس نے کلیسا کی بنیاد رکھی اور اس کا پہلا سربراہ مقرر ہوا ۔ یہ کلیسا اس کا جسم اور آئندہ زمانے میں اس دنیا میں اس کا نائب ہے ۔ یہودیوں نے مسیح سے انکار کیا اور اس طرح ان کا خصوصی تاریخی کارنامہ ختم ہوگیا ۔ کلیسا کے قیام اور اس کی عالمگیر اشاعت سے ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس کی سربراہی عیسائی کلیسا کے نام ہے ۔ مسیح نے کلیسا کو کلی اختیار دیا کہ وہ انسانی روح کو قید کرے یا آزاد ، اور اسی طرح اس نے آسے ان رسوم کی ادائگی کا واحد اجارہ دار

قرار دیا جس کے ذریعے لوگوں کو تائید ایزدی حاصل ہو سکتی ہے۔ گویا کلیسا نجات کا واحد ذریعہ ہے اور اس دنیا کی مستقبل کی ساری تاریخ کلیسا کی غیر دینی معاملات میں مکمل فتح و کامرانی کے مترادف ہے۔

رومی سلطنت ایک دنیاوی اور ابلیسی ریاست ہے۔ اس کے مقابلے پر کلیسا ایک ملکوتی ریاست ہے جو سب پر غالب ہے، لیکن کلیسا کا اصل کام زمان و مکان کی حدود سے ماوراء ہے۔ ابدی نجات یا عذاب کے مقابلے پر یہ ساری زمانی تاریخ ایک غیر اہم واقعہ ہے۔ انسان کی یہ محدود زندگی ابدیت کا پیش خیمہ ہے۔ کلیسا کا اساسی کارنامہ یہ ہے کہ تاریخ کے ذریعے وہ ایک ابدی حقیقت کو متمثل کرے۔ برگزیدہ انسانوں کو اس دنیا کے مصائب سے گزار کر جنت کی پر سرور زندگی کی طرف راہ نمائی کرے۔ جنت کی یہ زندگی خدا کا پر جذب مشاہدہ اور خدا کی رضا میں گم ہونا ہے۔ وہ لوگ جو مسیح اور کلیسا سے منکر ہیں وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ کے لیے ڈالے جائیں گے جہاں وہ مرے بغیر ہر قسم کی تکلیف میں مبتلا کیے جائیں گے۔ نجات کے اس خوف ناک مسئلے کے علاوہ دنیاوی زندگی کا ہر مسئلہ اور ہر دل چسپی ایک بے کار مشغلہ ہے۔ شادی بیاہ، بچوں کی پرورش، سماجی زندگی اور اس کے تقاضے سب ہیچ ہیں۔ آگسٹائن کے نزدیک دنیاوی علم بالکل بے کار ہے۔ اس کی افادیت اگر ہے تو صرف اس قدر کہ وہ نجات تک پہنچانے میں کسی قدر معاون ثابت ہو سکتا ہے۔ ایسے علم کا صحیح سرچشمہ حقائق کا مشاہدہ نہیں، صرف بائیبل کے بیانات اور واقعات ہی یہ علم پیدا کر سکتے ہیں۔

آگسٹائن نے مختلف اور متضاد تصورات کو ایک وحدت میں سمو کر ایک ایسا عمدہ علم الکلام پیش کیا جس نے آٹھ صدیوں تک مغربی دنیا کے الٰہیاتی فکر کی راہ اور سمت کو متعین کیا۔ گریگری اعظم کی کتاب ''اخلاق'' (Moralia) اسی علم الکلام کو ایک عام فہم زبان میں پیش کرتی ہے اور اس کے ذریعے آگسٹائن کا فکری نظام عوام تک جا پہنچا۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں میں جو مسائل آج تک زیر بحث آتے رہے ہیں، وہ اسی عظیم افریقی مفکر کے مرہون منت ہیں۔

حصّہ دوم

مغربی دینی فلسفے کے چند مشہور مکاتب

باب پنجم

کیتھولک دینی فلسفہ

تمہید

آگسٹائن کے بعد مغربی یورپ پر جہالت کی تاریکی چھائی رہی۔ بعض جگہ کچھ اچھے آدمی پیدا ہوئے اور انھوں نے اپنے طور پر اس جہالت کو دور کرنے کی کوشش بھی کی لیکن مجموعی طور پر پانسو سال تک جہالت کا دور دورہ رہا۔ گیارھویں صدی عیسوی میں ہر جگہ عقلی احیاء کے آثار نظر آنے لگے یہاں تک کہ تیرھویں صدی میں ایک شان دار فلسفیانہ ذوق کا دور شروع ہو گیا۔ اسی زمانے میں دینی فلسفے کا ایک مکتب پہلی دفعہ وجود میں آیا۔ طامس اکویناس (Thomas Aquinas) جو نیپلز کے قریب ۱۲۲۵ عیسوی میں پیدا ہوا، اس مکتب فکر کا بانی کہا جا سکتا ہے۔ اس کی مشہور کتاب ''تکمیل الٰہیات'' (Summa Theologica) جو اس نے اپنی عمر کے آخری دور میں لکھی، کیتھولک فرقے کے دینی نظریات کی بہترین تعبیر پیش کرتی ہے۔ اس کی دوسری کتاب ''خلاصہ فی رد المخالفین'' (Summa Contra Gentiles) مناظراتی ہے جس میں اس نے مسلمانوں، یہودیوں اور مشرکوں کے نظریات پر کیتھولک نقطۂ نگاہ سے تنقید کی ہے۔

اس دینی فلسفے کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان تاریخی حالات کا مطالعہ کریں جن سے طامس دوچار تھا۔ اس مقصد کے لیے ہمیں دیکھنا ہوگا کہ دور جہالت کے بعد جو علمی احیاء کا دور شروع ہوا تو اس کی خصوصی ہیئت کیا تھی۔

سب سے اہم صفت جو ہمیں نظر آتی ہے، وہ فلسفیانہ تحقیق میں دل چسپی اور انسانی عقل کی رسائی اور قدرت پر اعتماد ہے۔ آگسٹائن کے بعد ۶۰۰ سے لے کر ۱۱۰۰ عیسوی تک کے زمانے میں نہ یہ دل چسپی

کہیں نظر آتی ہے اور نہ لوگوں کو اپنی استعداد پر بھروسہ تھا ۔ اس ناخوش‌گوار حالت کی ذمہ داری کافی حد تک آگسٹائن کے کلامی فکر پر عائد ہوتی ہے ۔ اگرچہ اس افریقی متکلم نے عقل کا پورا پورا استعمال کیا لیکن اس کے نظام فکر میں خدا قادر مطلق ہے اور انسان محض جاہل و ظالم ، جو عقل سے عاری اور خدائی مشیئت سے باغی ہے ، وہ عقل کی مدد سے نجات حاصل نہیں کر سکتا ، اس کے لیے تقلیدی ایمان کی ضرورت ہے ۔ لیکن گیارھویں صدی کے آخری دور میں عقلی تحقیق اور آزادانہ تفتیش کا شدید جذبہ ظاہر ہوا اور اس کے زیر اثر لوگوں میں یہ تصور پیدا ہوا کہ توفیق ایزدی کے علاوہ انسانی عقل کی کارفرمائیاں بھی راستی کی تلاش میں ممد و معاون ہوسکتی ہیں ۔ اس نئے دور عقلی کا پہلا پیغام بر کینٹربری کا اینسلم (Anslem) تھا جس نے گیارھویں صدی کے آخری بیس سالوں میں اپنا نیا پیغام پیش کیا ۔ اس کا مشہور مقولہ ”میرا ایمان عقلی تفہیم کا پیش خیمہ ہے“ اس نئے عقلی دور کی زندہ علامت ہے ۔ وہ شخص جو اپنے مذہب کے عقائد کو سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہے ، اسے محض تقلیدی ایمان پر مطمئن نہیں رہنا چاہیے ۔ اس کے ایمان کا یہ تقاضا ہونا چاہیے کہ وہ اپنے عقائد کی جانچ پڑتال استدلال کی بنیادوں پر کرے اور ان کے حق میں ایسے دلائل مہیا کرے کہ وہ لوگ جو ایمان سے سرفراز نہیں اور جو صرف عقل کو معیار حق و باطل جانتے ہیں ، انہیں سمجھ کر ان عقائد کو حق سمجھنے پر مجبور ہو جائیں ۔

اینسلم کے ہم عصر ایبی لارڈ (Abelard) کے ہاں یہ رجحان زیادہ نمایاں نظر آتا ہے ۔ اس کا خیال تھا کہ لوگوں سے اس قسم کا تقاضا کرنا ایک غیر فطری امر ہے کہ وہ ایسے عقائد پر ایمان لائیں جن کو وہ سمجھ نہ سکیں اور جو ان کی عقل سلیم کے معیار کے مطابق غلط ہوں ۔ وہ تو یہاں تک کہتا تھا کہ عقائد کے معاملے میں کسی قسم کا جبر کرنا ایک انتہائی ظلم ہے ۔ اس کا خیال تھا کہ حق و صداقت تک پہنچنے کے لیے شک کرنا ایک ضروری اور ناگزیر مرحلہ ہے اور اس منزل سے گزرے بغیر ایمان کی روشنی حاصل ہونا محال ہے ۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ان لوگوں کے سامنے عقل کی قدرت و وسعت کا ایک بالکل مختلف تصور تھا ۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی عقل کی مدد سے عقائد دینی کی حقانیت سمجھی اور سمجھائی جا سکتی

ہے ۔ سینٹ وکٹر کا رہنے والا ہیوگو (Hugo) ایبی لارڈ سے اٹھارہ برس چھوٹا تھا ۔ اس کے ہاں عقلیت پرستی کا یہ رجحان اتنا شدید نظر آتا ہے کہ اس کے زیر اثر علم الکلام کا سارا ڈھانچا یکسر تبدیل ہو گیا ۔ ہیوگو نے قضایا کی چار قسمیں پیش کیں :

(۱) وہ قضایا جن کا ماخذ عقل ہے ۔

(۲) وہ قضایا جو عقل کے مطابق ہیں ۔

(۳) وہ قضایا جو عقل سے ماوراء ہیں ۔

(۴) وہ قضایا جو عقل کے مخالف ہیں[۱] ۔

پہلی اور آخری قسم کے قضایا کا تعلق ایمان سے بالکل نہیں ۔ جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے ، ان قضایا سے ہم پوری طرح واقف ہیں اور اس لیے ان پر ایمان لانے کی ضرورت نہیں ۔ ان کی صداقت بالکل ظاہر و باہر ہے ۔ آخری قسم کے قضایا چونکہ عقل کے خلاف ہیں اس لیے ان پر ایمان لانے کا تقاضا کرنا ہی لا یعنی بات ہے ۔ ایمان کا تعلق صرف دوسری اور تیسری قسم کے قضایا سے ہے ۔ اس تقسیم کو مد نظر رکھتے ہوئے ہیوگو نے الٰہیات کو دو حصوں میں تقسیم کیا : دنیاوی اور آخروی ۔ اس نے دنیاوی الٰہیات سے آغاز کیا ۔ اس میں ان تمام مسائل پر بحث ہے جن کا ماخذ عقل ہے اور جو عقل کے مطابق ہیں ۔ اس کا موضوع خدا اور تخلیق کائنات ہیں ۔ یہاں اس کی بحث خالص عقلی اور استدلالی ہے اور اس نے اپنے نتائج یا دلائل کے حق میں کوئی نقلی ثبوت پیش کرنے کی کوشش نہیں کی ۔ دوسری قسم کی الٰہیات کا تعلق ان مسائل سے ہے جو عقل سے بالا ہیں اور جن کا علم ہمیں صرف وحی کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے ۔ اس الٰہیات کا موضوع عقیدۂ اوتار ، کفارہ ، عشائے ربانی وغیرہ رسوم اور تمام وہ معاملات ہیں جو کلیسا کے مافوق الفطرۃ عقائد سے تعلق رکھتے ہیں ۔ طامس نے ہیوگو کی اس تقسیم کو کم از کم مناظراتی مقصد کے لیے تسلیم کر لیا اور اس کے بعد آج تک کیتھولک حلقوں میں یہ تقسیم قابل قبول رہی ہے ۔ چنانچہ اس تقسیم

---

۱ ۔ پہلی اور دوسری قسم کا فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کے قضایا وہ ہیں جن کے مواد (Data) کا سرچشمہ عقل ہو (یعنی منطقی حقائق) ۔ دوسری قسم کے قضایا وہ ہیں جن کا مواد عقل سے حاصل نہیں ہوتا ۔

کو قبول کر لینے کے بعد اوریجن کے الٰہیاتی طریق کار میں مناسب ترمیم کر دی گئی ۔ سب سے پہلے فطری عقل اپنے طریقے سے چند حقائق کا اثبات کرتی ہے ۔ اس کے بعد اسے وحی الٰہی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور اس لیے (عقلی طور سے) ثابت شدہ حقائق کے ساتھ ساتھ وحی الٰہی سے استخراجی نتائج بھی شامل اور استعمال کیے جاتے ہیں ۔

جب اس عقلیت پسندی کا رجحان عام ہوا تو دو مسئلے خاص طور پر کیتھولک مفکرین کی توجہ کا مرکز بنے ۔ ان مسائل پر غور و خوض کے دوران میں انہیں محسوس ہوا کہ عقلیت پسندی کا یہ رجحان ایک صحیح شے ہے اور اس کے باعث انسانی عقل کی شدید ضرورت اور اس کی استعداد کا جو یقین پیدا ہوا ہے وہ کوئی بری شے نہیں ۔ انہیں یہ بھی تسلیم کرنا پڑا کہ دنیاوی یعنی فطری الٰہیات کی بحث واقعی ایمان سے قبل طے ہو جانی چاہیے کیوں کہ یہی وہ شے ہے جو ایمان کی عقلی بنیاد فراہم کر سکتی ہے ۔

پہلا مسئلہ تو یہ تھا کہ اسلاف کی جن کتابوں کو انھوں نے مستند تسلیم کیا تھا ان میں عیسائی عقائد کے چند اہم معاملات میں کافی اختلافات پائے جاتے تھے ۔ ابی لارڈ نے اپنی ایک کتاب میں ایک سو اٹھاون قضایا ایسے نقل کیے جن میں خود اسلاف ایک دوسرے سے متضاد رائے رکھتے تھے ۔ اب چونکہ کلیسا کے مطابق وحی کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے اور خدا کی طرف سے ان میں فیصلہ کرنے کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس موجود نہیں ، اس لیے لازمی طور پر ہمارے سامنے یہی طریق کار ہے کہ ہم اپنی فطری عقل سے ان کا مطالعہ کریں ، ان پر تنقید کریں اور ان کے تضادات اور اختلافات کو رفع کرنے کی کوشش کریں ۔ اس چیز کے احساس نے منطقی قوانین کا نئے سرے سے جائزہ لینے کی ترغیب دی کیوں کہ اختلافات کو رفع کرنے اور سب کو یا اکثریت کو کسی ایک موقف پر متفق کرنے کے لیے منطقی دلائل سے بہتر اور کوئی ذریعہ ممکن ہی نہیں ۔ عیسوی عقائد کی صداقت کی جانچ پڑتال کے اس نئے طریقے کے باعث الٰہیاتی طرز بحث میں کافی تبدیلیاں پیدا ہو گئیں ۔ اوریجن کے طریق کار میں یہ دوسری تبدیلی تھی جو اس دور میں تسلیم کر لی گئی ۔ اس نئے طرز استدلال کا حامی مختلف عقائد کے اختلافی بیانات سے شروع کرتا اور بحث کرتے ہوئے ایک نتیجے پر

پهنچتا لیکن اس بحث کے دوران میں وہ اپنے مخالف کے تمام اعتراضات کا جواب بھی دیتا جاتا ۔ طامس کی کتاب ''تکمیل الٰہیات'' اس نئے طریق کار کی بہترین مثال ہے ۔ اس طریق کار کا نتیجہ یہ نکلا کہ اکثر الٰہیاتی مسائل میں سند محض تاریخی اشخاص اور اسلاف کی نہ رہی بلکہ حق و باطل کا آخری معیار تحلیل و تصدیق کے وہ عقلی اصول قرار پائے جو سب انسانوں میں مشترک ہیں ۔

دوسرا اہم واقعہ یہ تھا کہ اس دور احیاء میں عیسائی مفکرین کو پہلی دفعہ غیر عیسائی حکماء کے خیالات و افکار سے واقفیت حاصل ہوئی ۔ یہ واقفیت محض کتابی نہ تھی بلکہ دونوں گروہ ایک ہی جگہ موجود تھے اور آپس میں تبادلۂ خیال کے مواقع بھی عام تھے ۔ جزیرۂ صقلیہ اور خاص طور پر ہسپانیہ میں جہاں مسلمانوں کی سلطنت تھی، عیسائی ، یہودی ، مسلمان اور دیگر مذاہب کے حکماء کے درمیان بحث و مناظرہ کے بازار گرم رہتے تھے ۔ ساری عیسائی دنیا ان مباحث کے نشیب و فراز سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی اور یہ مسئلہ بڑی شدت سے ان کے سامنے پیش ہوا کہ عیسائیت کو کس طرح پیش کیا جائے کہ ان غیر عیسائی حکماء کے لیے قابل قبول ہو ۔ ایسی حالت میں یہ حقیقت عیاں تھی کہ اسلاف کی سند یا بائیبل کا حوالہ کسی دعوے کے ثبوت میں پیش کرنا بے معنی تھا کیوں کہ غیر عیسائیوں کے لیے یہ چیزیں نہ مستند تھیں اور نہ قابل قبول ؛ اس لیے لازمی طور پر عیسائیوں کو اپنے عقائد کے دفاع میں عقلی استدلال کا سہارا لینا پڑا کیوں کہ یہی ایک چیز تھی جو سب انسانوں کے نزدیک قابل احترام اور قابل قبول ہے ۔ اگر ایمان اور عقائد کو استدلال سے صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے تو پھر کسی اور دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی ۔ یہی وجہ تھی کہ ہیوگو کی پیش کردہ فطری اور الہامی (natural and revealed) الٰہیات کی تقسیم کو کلی طور پر تسلیم کر لیا گیا ۔ فطری الٰہیات کا کام یہ تھا کہ وہ عیسائیت کے اساسی اور اہم عقائد کو استدلال سے اس طرح ثابت کرے کہ انھی دلائل سے وحی کی ضرورت کا بھی احساس پیدا ہو ۔ اسی طرح مختلف مذاہب کے آسمانی صحیفوں کے متعلق فیصلہ کرنا کہ کون سا واقعی صحیح طور پر الہامی ہے ، عقل ہی کے ذریعے ثابت کیا جا سکتا ہے ۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ الٰہیات کے اہم ترین موضوع ، مثلاً

اثبات باری تعالیٰ ، روح کی ماہیت اور بقائے شخصی وغیرہ بھی عقلی استدلال سے ثابت کیے جا سکتے ہیں ۔ بارھویں صدی عیسوی سے پہلے عیسوی علم‌الکلام کا زیادہ رجحان یہ تھا کہ باری تعالیٰ کا وجود ایسا واضح اور بین ہے کہ اس کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ۔ دوسری طرف یہ نظریہ کار فرما تھا کہ عقل اس قسم کا ثبوت مہیا کرنے سے قاصر ہے ۔ طامس نے ان دونوں تصورات کو غلط قرار دیا ۔ پہلے رجحان کے متعلق طامس کہتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ہم ماحول یا رواج کے باعث ایک خاص قسم کے تصور سے مانوس ہو جائیں ، خاص کر جب بچپن ہی سے ہم اس کے متعلق سنتے چلے آ رہے ہوں ۔ ایسے تصورات عام طور پر واضح اور بین معلوم ہونے لگتے ہیں جو کسی قسم کے ثبوت یا دلیل کے محتاج نہیں[1] ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسے نظریات جو اس قسم کی بہ ظاہر بین شہادت پر مبنی ہوں ، یقینی نہیں کہلا سکتے ۔ اگر دنیا کے تمام اشخاص اس وجہ سے خدا کی ذات پر یقین کر لیں تو یہ زیادہ ممکن ہے کہ جس ہستی کو وہ خدا کہتے ہیں اس کے متعلق ان کے تصورات میں کوئی یکسانیت موجود نہ ہو ۔ وحدت وجودی کے لیے یہ حقیقت مطلقہ اس کائنات کے عین ہوگی اور دوسروں کے لیے اس سے مختلف ۔ لیکن صحیح عقیدے کا تقاضا محض خدا کے نام پر نہیں نہیں بلکہ اس کی ذات کی حقیقت پر ایمان لانا ہے ۔ جہاں تک دوسرے معاملے کا تعلق ہے ، طامس نے اس کے جواب میں باری تعالیٰ کے اثبات میں ایک دلیل پیش کی جس کے متعلق اس کا خیال تھا کہ جو شخص اس دلیل کے مفروضات کو تسلیم کرتا ہے اس دلیل کو قبول کرنے میں اسے کوئی امر مانع نہیں ہے ۔ مفروضہ یہ ہے کہ معلول سے علت کے وجود اور اس کی ماہیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے ۔

اس نئے طریق کار کا تقاضا یہ بھی تھا کہ وحی اور ایمانیات کے دائرے کو واضح طور پر دوسرے مباحث سے الگ کر دیا جائے کیوں کہ اگر کسی ایسے معاملے میں کوئی قطعی عقیدہ پیش کیا جائے جس کے متعلق انسانی عقل غلط ہونے کا فیصلہ صادر کر دے تو پھر مذہب کے لیے ایک سخت دشواری پیش آئے گی ۔ ہم کسی ایسی بات کی تصدیق نہیں کر سکتے جو وحی اور ایمان کے خلاف ہے ۔ لیکن اس چیز کی بھی اجازت نہیں دی

---

۱ ۔ رد المخالفین ۱ ، ۱۱ ۔

جا سکتی کہ ہم اپنے ہر عقیدے کو صحیح سمجھنا شروع کر دیں اور اسے ایمانیات کا ایک لازمی حصہ قرار دیں ۔ اگر ہم کسی ایسی بات کو دوسروں کے سامنے بطور عقیدہ پیش کریں جو سائنسی تحقیقات کے خلاف ہو تو ہم اپنے مذہب کی تذلیل کا باعث بنتے ہیں ۔ یہی وجہ تھی کہ طامس نے آگسٹائن کے اس نقطۂ نگاہ کی سخت مخالفت کی (جو طامس کے زمانے تک عیسائیوں میں مقبول تھا) کہ مادی دنیا کا سائنسی علم غیر ضروری ہے اور جتنا علم بھی ہمارے لیے ضروری ہے وہ مشاہدات کی بجائے بائیبل سے حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ چونکہ خدا کی ذات کے متعلق ہمارا علم معلول پر مبنی ہے اور معلول یہی کائنات ہے جو ہمارے حواس کے سامنے موجود ہے ، پس اگر ہمارے مشاہدۂ کائنات میں کوئی غلطی یا فروگزاشت رہ جائے گی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا کے متعلق ہمارا نظریہ غلط ہو جائے گا ۔ اس کائنات کا صحیح سائنسی مطالعہ کرنے کے لیے ہمیں وحی کی مدد کی ضرورت نہیں جس کا موضوع انسان کی نجات کے طریقے سے ہے ؟ اس کے لیے صحیح راستہ یہ ہے کہ ہم وہ طریقہ اختیار کریں جو عقل اور منطق کے عین مطابق ہو اور جس میں مذاہب کا اختلاف کسی طرح اثر انداز نہیں ہو سکتا ۔ یہ معیار وہ ہے جو عیسائی کے لیے بھی ویسا ہی قابل قبول ہے جیسا مسلمان یا یہودی کے لیے ۔ طامس کا خیال تھا کہ ارسطو نے سب سے پہلے یہ طریقہ اختیار کیا تھا ۔ مسلمان حکماء کی کوششوں سے جنوبی یورپ کے لوگ ارسطو کے خیالات اور اس کی تصنیفات سے واقف ہو رہے تھے ۔ سائنسی تحقیق کا پہلا قدم مشاہدۂ حقائق ہے ، اس کے بعد قانون علت و معلول کی مدد سے چند عمومی کلیات قائم کیے جاتے ہیں جن کی مدد سے ان حقائق کی تشریح کی جاتی ہے ۔

تیرھویں صدی سے پہلے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں ، عیسائی علم الکلام پر افلاطون اور اس کے بعد نو افلاطونی مکتب فکر کا اثر بہت نمایاں تھا ، لیکن تیرھویں صدی میں طامس کی کوششوں کے باعث یہ اثر ختم ہو گیا اور اس کی جگہ ارسطو نے لے لی ۔ یونانی کلیسا میں اس سے پانسو سال پہلے ہی یہ تبدیلی رونما ہو چکی تھی ۔ اس تبدیلی کا ذمہ دار یوحنا دمشقی تھا ، لیکن مغرب بارھویں صدی سے پہلے (چند منطقی رسالوں کو چھوڑ کر) ارسطو سے بالکل نا آشنا تھا ۔ مسلمان اور یہودی حکماء خاص کر

ھسپانیہ میں ارسطو کی مابعد الطبیعی اور نفسیاتی کتابوں سے پوری طرح واقف تھے اور اس کے مسائل کے متعلق بحث و تمحیص کا بازار گرم تھا۔ بارھویں صدی میں فرانس اور اطالیہ میں ارسطو کے یہ خیالات پھیلنے شروع ھوئے اور اس کے ساتھ ھی بحث و نزاع کا دروازہ کھل گیا۔ کلیسا نے اس کی سخت مخالفت کی کیوں کہ اگر ان نئے مفروضات کو تسلیم کر لیا جائے تو عیسائی مذھب کی وہ پرانی تعبیر ناکارہ ھو جاتی تھی جس کی بنیاد قدیم نظریات پر تھی۔ اس کے باوجود طامس نے ارسطو سے منسوب ان نئے تصورات کا خیر مقدم کیا کیوں کہ اس کے نزدیک یہ اساسی طور پر صحیح تھے۔ جہاں کہیں یونانی فلسفے کے تصورات عیسائی عقائد کے مخالف تھے، مثلاً اس دنیا کی زمانی تخلیق اور انسان کی شخصی بقا، وھاں طامس نے ارسطو کو رد کر دیا اور عیسائی عقائد کی تقلید کی۔ ایسے چند مسائل کو چھوڑ کر طامس نے ارسطو کو کلی طور پر تسلیم کر لیا اور خاص کر ان مسائل میں جہاں وہ افلاطون سے مختلف رائے رکھتا تھا۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ارسطو کو عیسائیت کے رنگ میں اور عیسائیت کو ارسطو کے رنگ میں رنگ دیا۔ اس نے یہ کام اتنی عمدگی، دقت نظر اور عقلی سلیقے سے انجام دیا کہ صدیوں تک کیتھولک علم الکلام اس کے قائم کردہ اصولوں کی پیروی کرتا رھا اور اس کے تسلیم کردہ معیار، حق و باطل کا معیار سمجھے جاتے رھے۔

کیتھولک نظریات پر بحث کرنے سے پہلے ضروری معلوم ھوتا ھے کہ ھم اس تعلق کو واضح طور پر سمجھ لیں جو افلاطون کو چھوڑ کر ارسطو کی راھنمائی اختیار کرنے اور ان مسائل کے درمیان موجود تھا جن کو حل کرنے کے لیے عیسائی متکلمین نے عقلی استدلال کا طریقہ استعمال کرنا شروع کیا تھا۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ھے، عیسائی علم‌الکلام کی بنیاد نو افلاطونی فکر پر تھی اور اس فلسفے کا مقصد اس دنیاوی زندگی کا مشاھدہ نہیں تھا بلکہ اس زندگی سے ماوراء ھو کر تکمیل ذات اور متصوفانہ تجربات میں منہمک رھنا تھا۔ خدا کامل ترین ذات ھے جو ماوراء الماوراء ھے اور اسی وحدت میں ھر شے اور ھر انسان آخر کار گم ھو جاتا ھے۔ اس ذات کا صحیح علم روحانی وجدان کے ذریعے ھی حاصل ھو سکتا ھے۔ وجدان ایک ایسا ذریعہ ھے جو انسان کو ابدی اور ماورائے حس دنیا کا بلاواسطہ علم دیتا ھے اور جس کے باعث وہ اس مادی دنیا سے بے نیاز ھو جاتا ھے۔

اس ذریعۂ علم کو ہم عقل کا نام دے سکتے ہیں لیکن یہ عقل اپنی ماہیت کے لحاظ سے وہ قوت نہیں جسے ارسطو اور اس کے متبعین عقل کا نام دیتے ہیں - اس کے علاوہ وجدان کے ذریعے مختلف انسان مختلف نتائج حاصل کرتے ہیں اور کوئی ایسا عمومی معیار نہیں جس کی مدد سے ان اختلافات کا معروضی جائزہ لیا جا سکے - مسلمان اپنے دین کی حقانیت ثابت کرتے ہیں اور عیسائی اسی کی مدد سے عیسائیت کو صحیح مانتے ہیں - چنانچہ جب تک عیسائی علم الکلام کی بنیاد افلاطونی اور نوافلاطونی مابعدالطبیعیات اور طریق کار پر قائم ہوگی تو معترضین کا تشفی بخش اور معقول جواب دینا مشکل ہوگا - ان کے سامنے صرف دو ہی راستے تھے؛ یا تو وہ یہ دعویٰ کرتے کہ یہ تصورات وجدانی طور پر صحیح نہیں ، یا ان کو بلاچون و چرا بطور عقیدہ تسلیم کر لیا جائے ، مگر یہ واضح ہے کہ یہ دونوں راستے مخالفین کےلیے قابل قبول نہیں تھے -

افلاطون کو چھوڑ کر ارسطو کا تتبع کرنے سے یہ فائدہ ہوا کہ اب حق و صداقت کا معیار وہ عقل قرار پائی جس کا دار و مدار مادی دنیا کے حقائق کے مشاہدے اور تجربے پر تھا ؛ اور چونکہ یہ چیز سب انسانوں میں مشترک ہے اس لیے جو چیز اس طریقے سے صحیح ثابت ہوگی ، سب کے لیے قابل قبول ہوگی ، خواہ مذہب و عقیدے کے لحاظ سے وہ آپس میں کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں - علم کی بنیاد روز مرہ کے مشاہدے پر ہے اور اسی کی مدد سے ہمارے تصورات متشکل ہوتے ہیں - چنانچہ جب الٰہیات کو ارسطو کا رنگ دے دیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس شکل میں لوگوں کے سامنے پیش ہوئی جو سب انسانوں کے لیے مانوس اور قابل فہم ہے - طامس کا مقولہ تھا کہ ''ہمارے علم کا مصدر و ماخذ حتیٰ کہ آن اشیاء کے متعلق بھی جو حواس سے ماوراء ہیں ، حواس ہی ہیں -'' اس نقطۂ نظر کی روشنی میں خدا ایک ماوراء منطق یا ماوراء عقل تصور نہیں اور نہ ایک ایسی ذات ہے جو صرف چند محدود انسانوں کے وجدان کے ذریعے جانی اور پہچانی جا سکتی ہے - وہ ان معلومات کی علت اولیٰ ہے جو ہر لمحہ ہر ہوش مند انسان کے سامنے موجود ہیں - اس کی ذات اور صفات کے متعلق بھی قطعی فیصلہ انھی محسوسات کی بنیاد پر ہوگا جن کی تشریح عقل سلیم کے ذریعے کی جا سکتی ہے - کیتھولک فلسفۂ مذہب کی قوت کا دار و مدار ان حالات اور طامس کی اس تشکیل جدید پر تھا -

اب ہم اس قابل ہیں کہ اس کوشش کا تفصیلی جائزہ لیں جو کیتھولک مفکرین نے اپنے نقطۂ نگاہ کو عقلی طور پر پیش کرنے کے لیے کی ۔ ان کی یہ کوشش چار حصوں میں تقسیم کی جا سکتی ہے ۔ اول ، خدا کی ذات و صفات کا عقلی اثبات - دوسرا ، انسان کے صاحب اختیار ہونے اور حیات بعدالموت کا عقلی اثبات ۔ تیسرا ، وحی کی مدد سے عقل سے ایمان کی طرف رجوع ۔ چوتھا ، وحیٔ الٰہی کی صحیح تعبیر کے سلسلے میں کلیسا کی حاکمیت اعلیٰ کا ثبوت ۔ ان چار اجزا پر مشتمل دلیل کی تفصیلات پر بحث کرتے ہوئے ہم طامس کے طریق کار کی پیروی کریں گے ، سوائے ان مقامات کے جہاں دور جدید کے کیتھولک مفکرین نے کچھ نئے طریقے اختیار کیے ہیں ۔ اس جگہ اس کے اکثر بیانات اور اقوال اس کی کتاب ''خلاصہ فی ردالمخالفین'' سے لیے گئے ہیں ؛ البتہ باری تعالیٰ کے اثبات میں جو دلیل اس نے پیش کی ہے ، وہ اس کی دوسری کتاب ''تکمیل الٰہیات'' سے لی گئی ہے ، جہاں یہ دلیل ایک بہتر اور عمدہ ترین شکل میں بیان کی گئی ہے ۔

خدا کی ذات و صفات

سب سے پہلے خدا کی ذات کا اثبات ہے ـــــ ایسا خدا جو واجب الوجود ، کامل ، غیر متغیر ، حکیم اور محسوسات کی علت ہے ۔ طامس کا پیش کردہ ثبوت حسب ذیل ہے :

میرا جواب یہ ہے کہ خدا کے وجود کا ثبوت پانچ طریقوں سے کیا جا سکتا ہے ۔ پہلی اور واضح تر دلیل حرکت کی بنیاد پر پیش کی جا سکتی ہے ۔ یہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بعض چیزیں متحرک ہیں اور یہ حرکت کسی اور وجود کے باعث ظاہر ہوتی ہے ۔ ہر متحرک چیز میں بالقوہ طور پر کسی دوسری چیز کی طرف حرکت کرنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے ۔ حرکت کا عمل اسی بالقوہ صلاحیت کو بالفعل شکل میں تبدیل کر دینے کا نام ہے ۔ لیکن کسی شے کا بالقوہ حالت میں تبدیل ہونا تبھی ممکن ہے کہ کوئی دوسری شے بالفعل حالت میں پہلے سے موجود ہو ۔ مثلاً آگ جو بالفعل گرم ہے ، لکڑی کو جو بالقوہ گرم نہیں ہے ، گرم کر دیتی ہے اور اس طرح اس کی بالقوہ حالت بالفعل حالت میں تبدیل ہو جاتی ہے ۔ یہ ممکن نہیں کہ ایک ہی نقطۂ نگاہ سے ایک وقت میں ایک شے بالفعل بھی ہو اور بالقوہ بھی ؛

اگرچہ مختلف زاویوں سے یہ ممکن ہو سکتا ہے ۔ وہ شے جو بالفعل گرم ہے
اسی وقت بالقوہ گرم نہیں ہو سکتی لیکن ہم اسے بالقوہ سرد کہہ سکتے
ہیں ۔ اسی طرح یہ ممکن ہے کہ ایک ہی نقطۂ نگاہ اور ایک ہی طریقے
سے ایک شے متحرک بھی ہو اور محرک بھی ہو ، یعنی وہ خود اپنی حرکت
کا باعث ہو ۔ پس اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ جو شے بھی متحرک ہے وہ کسی
دوسری شے کے زیر اثر حرکت میں ہے ۔ اگر محرک خود متحرک ہے تو لازمی
طور پر اس کی حرکت کسی اور وجود کے باعث ہے اور علیٰ ہذا القیاس ۔
یہ سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا کیونکہ پھر کوئی محرک اولیٰ نہیں ہوگا
اور اس لیے کوئی اور محرک بھی نہیں ہوگا جیسا کہ ہم مشاہدہ کرتے
ہیں کہ بعد کے محرک اسی صورت میں متحرک ہوتے ہیں جب پہلا
محرک انہیں حرکت میں لاتا ہے ۔ مثلاً چھڑی اسی وقت حرکت کرتی ہے جب
ہاتھ اسے متحرک کرتا ہے ۔ چنانچہ اس طرح ہم محرک اول تک
جا پہنچتے ہیں جسے کسی دوسرے نے متحرک نہیں کیا اور یہی خدا ہے ۔

دوسری دلیل علت فاعلی کی بنیاد پر قائم کی گئی ہے ۔ سوسات کی
دنیا میں علیت فاعلی کی ایک ترتیب ہے ۔ دنیا میں کوئی ایسی شے موجود
نہیں (اور نہ یہ ممکن ہے) جو اپنے وجود کی خود علت فاعلی ہو ۔ اگر ایسا
ہو تو وہ اپنے آپ سے مقدم ہوگی جو ناممکن ہے ۔ علل فاعلی کا سلسلہ
لامتناہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سلسلے میں پہلا ، وسطی علت کی علت
ہوتا ہے اور وسطی ، آخری کی علت ، خواہ وسطی علت کثیر ہو یا واحد ۔
اگر علت نہ ہو تو معلول بھی غائب ہوگا ۔ پس اگر علل فاعلی کے سلسلے
میں پہلی علت موجود نہیں تو نہ کوئی وسطی علت ہوگی اور نہ آخری ۔
اگر لامتناہی سلسلہ ممکن ہو تو نہ کوئی پہلی علت فاعلی ہوگی اور نہ
علل وسطیٰ اور اسی طرح آخری معلول بھی نہ ہوگا اور یہ سب بہ ظاہر
بے معنی ہے ، اس لیے ہم مجبور ہیں کہ کسی پہلی علت فاعلی کو تسلیم
کریں اور یہی خدا ہے ۔

تیسری دلیل امکان و وجوب کی . ث سے تعلق رکھتی ہے ۔ محسوسات
کی دنیا کی ہر شے موجود بھی ہے اور معدوم بھی ۔ ہر شے پیدا ہوتی ہے
اور پھر درجۂ تکمیل تک پہنچ کر زوال پزیر ہو جاتی ہے اور اس طرح
معدوم ہو جاتی ہے ۔ اس کا ہمیشہ موجود رہنا نا ممکن ہے کیونکہ وہ شے

جو ایک دن معدوم ہو جاتی ہے ضرور اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم ہوگی ۔ پس اگر ہر شے معدوم ہو سکتی ہے تو یہ ممکن ہے کہ ایسا وقت ہو جب کوئی چیز موجود نہ ہو ۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر اس وقت بھی کوئی شے موجود نہ ہوگی کیونکہ جو چیز معدوم ہے وہ صرف ایک موجود شے کے باعث ہی موجود ہو سکتی ہے ۔ پس اگر کسی وقت کوئی شے موجود نہ تھی تو کسی شے کا وجود میں آنا نا ممکن ہو جاتا ہے اور اس کی رو سے آج بھی کوئی چیز موجود نہیں ہوگی جو بہ ظاہر لا یعنی ہے ۔ اس لیے ہر شے نا ممکن‌الوجود نہیں ، ایسا کوئی وجود ضرور ہے جو اپنی ذات میں واجب ہے ۔ ہر واجب شے کا وجوب یا تو کسی غیر کے باعث ہے یا اپنی ذات کے باعث ۔ اگر وجوب کی علت کوئی دوسری شے ہے تو یہ سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا ۔ پس ہم کسی ایسے وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جس کا وجوب اس کی اپنی ذات کے باعث ہے ، جو واجب‌الوجود ہے اور یہی خدا ہے ۔

چوتھی دلیل اشیا کے مراتب وجود پر مبنی ہے ۔ ہم عام طور پر کہتے ہیں کہ یہ آدمی کم یا زیادہ نیک ، شریف ، رحم دل ہے ۔ ''کم'' اور ''زیادہ'' کا استعمال کسی نہ کسی معیار کو سامنے رکھ کر ہی کیا جا سکتا ہے ۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ شے بہت گرم ہے تو ہمارے سامنے ''گرم ترین'' کا تصور موجود ہوتا ہے ۔ اس طرح ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کوئی شے ایسی ضرور ہے جس میں نیکی ، شرافت اور رحم دلی ایک نصب‌العینی حالت میں پائی جاتی ہے ؛ چنانچہ یہ شے بہترین وجود کی بھی حامل ہوگی کیونکہ جہاں صفات کی انتہائی بلندی ہوگی وہاں وجود کی صفت کا پایا جانا ناگزیر ہے ۔ جو شے کسی جنس میں سب سے زیادہ مکمل شکل میں موجود ہوگی ، وہ اس جنس کی ہر شے کی علت ہوگی ؛ مثلاً آگ جو گرمی کی ایک کامل ترین شکل ہے ، ہر جگہ گرمی کی علت ہے ۔ اس طرح اس کائنات کی ہر شے کے وجود اور کمال کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہے اور اسی کو ہم خدا کہتے ہیں ۔

پانچویں دلیل اس دنیا کے نظام پر مبنی ہے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ مادی اشیاء جو عقل و نطق سے عاری ہیں ، کسی خاص مقصد کے لیے استعمال کی جاتی ہیں ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا چلن تقریباً ہمیشہ یکساں

ہوتا ہے اور اس لیے ہم ان سے پورا پورا فائدہ اٹھا سکتے ہیں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان کی تخلیق ہی اس لیے ہوئی کہ اس طرح ان سے استفادہ کیا جائے ۔ ہر مادی شے جو عقل سے عاری ہے ، اس سے فائدہ وہ شخص اٹھا سکتا ہے جو عقل و فہم سے آراستہ ہے ؛ مثلاً تیر صرف تیر انداز ہی کے لیے فائدہ مند ثابت ہو سکتا ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذات حکیم و علیم ایسی ضرور ہے جس نے اس کائنات کو ایک خاص مقصد کے لیے پیدا کیا اور اسی ذات کو ہم خدا کہتے ہیں ۔

اب ہم ان پانچوں دلائل کے مفروضات کی وضاحت کرتے ہوئے ان کا ناقدانہ جائزہ لیتے ہیں ۔ پہلی دلیل سب سے کم قابل قبول اور ناقص ہے ۔ اگرچہ طامس کے نزدیک یہ دلیل زیادہ واضح اور زیادہ یقین آور تھی ، تاہم موجودہ زمانے کے کیتھولک متکلمین اس کی تاویل ایک نئے ڈھنگ سے کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اس کی حیثیت محض ثانوی ہے ۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے : ہم اشیاء کو متحرک دیکھتے ہیں ؛ کوئی شے خود بہ خود متحرک نہیں ہوتی ، اس کی حرکت کا سبب خارجی ہوگا ۔ اگر وہ دوسری شے خود متحرک ہے تو اس کی حرکت کی علت کوئی تیسری شے ہوگی جو ان دونوں سے مختلف ہے ۔ تشریح کا یہ سلسلہ لا متناہی نہیں ہو سکتا ۔ کوئی محرک اول ضرور ہوگا جو خود اپنی ذات میں غیر متحرک ہے اور وہی اس دنیا کی ہر حرکت کی علت اولیٰ ہے ۔ اس کے بغیر حرکت کا وجود ممکن ہی نہیں ۔ چونکہ ہم ہر جگہ حرکت دیکھتے ہیں اس لیے ایسے محرک اولیٰ کا وجود ناگزیر ہے ۔ یہ دلیل دو مفروضات پر مبنی ہے اور جدید انسان کی نگاہ میں یہ دونوں مفروضات غیر معقول ہیں ۔ پہلا مفروضہ یہ ہے کہ حرکت کے وجود کی تشریح ضروری ہے ۔ دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ حرکت کا لامتناہی سلسلہ جس میں حرکت مابعد کی تشریح حرکت ماقبل سے ہو سکتی ، نا قابل تصور ہے ۔

پہلے مفروضے کے متعلق مشکل یہ ہے کہ جدید سائنس کی بنیاد سکونیات کی بجائے حرکیات پر ہے ، یعنی اس کے نزدیک اس دنیا کی تمام اشیاء اپنی فطرت کے مطابق حرکی ہیں ، سکونی نہیں ۔ اس کا ایک اساسی اصول نیوٹن کا پہلا قانون حرکت ہے جس کی رو سے ہر متحرک جسم ایک ہی سمت اور ایک ہی رفتار میں حرکت کرتا ہے ، جب تک خارجی اثرات اس کی

حرکت میں مزاحم نہ ہوں ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرکت اپنی ذات میں کسی تشریح کی محتاج نہیں ، جو امر تشریح طلب ہے وہ حرکت کی رفتار اور سمت میں تبدیلی ہے ۔ یہی مفروضہ نظریۂ ارتقاء میں بھی مضمر ہے ۔ در حقیقت طامس کے نزدیک حرکت کا تصور جدید سائنسی تصور سے زیادہ عمومی ہے ۔ طامس کی اصطلاحی حرکت میں وہ تبدیلی بھی شامل ہے جو کسی شے میں اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے پیدا ہوتی ہے ۔ اگر اس دلیل میں مناسب ترمیم کر دی جائے جس سے وہ جدید حرکی ذہن کے لیے قابل قبول ہو سکے تو اس کی وہ تمام خصوصی ہیئت جس کی بنا پر وہ دوسری دلیل سے متیمز ہے ، ختم ہو جاتی ہے ۔ دوسری دلیل کا مدار علت فاعلی پر ہے ۔ یہی معاملہ پہلی دلیل کے دوسرے مفروضے کا ہے جس کے مطابق حرکت کا ایسا لا متناہی سلسلہ جس کا محرک اولیٰ موجود نہ ہو ، غیر معقول معلوم ہوتا ہے ۔ کیتھولک فلسفی اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے چند ایسی تشریحات پیش کرتے ہیں جن کا واضح اور بین اظہار دوسری دلیل کے بیان میں موجود ہے ۔ چنانچہ اب اس دوسری دلیل کا جائزہ لیا جاتا ہے ۔

اس دوسری دلیل کا خلاصہ جو علت فاعلی کے تصور پر مبنی ہے ، یوں پیش کیا جا سکتا ہے کہ اس دنیا میں علت و معلول کا ایک مسلسل سلسلہ موجود ہے ۔ ایک شے دوسری کی علت ہے ، دوسری تیسری کی اور علیٰ ھذالقیاس ۔ کوئی شے اپنی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ اس طرح اس کا وجود اپنے موجود ہونے سے متقدم ہوگا اس لیے اس کی علت کوئی اور شے ہوگی ۔ یہ سلسلۂ علت و معلول لا متناہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر علت اولیٰ نہ ہوتی تو وسطی علتیں بھی موجود نہ ہوتیں اور اس طرح وہ معلول جو ہمارے سامنے موجود ہیں ، ظہور میں نہ آتے ۔ چنانچہ علت اولیٰ کا وجود نا گزیر ہے جس پر علت و معلول کا یہ سارا سلسلہ منحصر ہے ۔

جدید نقطۂ نگاہ سے اس دلیل کے خلاف وہی اعتراض پیدا ہوتا ہے جو اس سے پہلے پہلی دلیل کے سلسلے میں بیان کیا جا چکا ہے ۔ کیا علت و معلول کا ایک ایسا لا متناہی سلسلہ ممکن نہیں جس میں کوئی علت اولیٰ نہ ہو ؟ کیا علت اولیٰ کا تصور قابل قبول ہو سکتا ہے ؟

اگر دوسری اشیاء کی علت تلاش کرتے ہوئے ہم خدا تک پہنچ سکتے ہیں تو کیا یہ مناسب نہیں کہ ہم خود خدا کے وجود کی علت کے متعلق بھی سوال کریں ؟ یہ سوال بالکل جائز اور معقول معلوم ہوتا ہے کیونکہ جدید میکانکی سائنس علتی رشتوں کے ایک لا متناہی سلسلے کے وجود کو صحیح تسلیم کرتی ہے اور اس کے نزدیک ایک علت اولیٰ کا تصور قابل قبول نہیں ۔ مثلاً بلیرڈ میز پر ہر ایک گیند کی حرکت دوسرے گیند کی حرکت کی علت بنتی ہے وعلیٰ ھذالقیاس ۔ یہ اور اس طرح کے دوسرے مختلف واقعات میں ہر علت اور ہر معلول زمان و مکان کے خصوصی مقامی حادثات ہیں ۔ جدید سائنس کے مطابق خواہ ہم اس سلسلے کو کتنا ہی طول دیں ، یہ سلسلہ زمانی و مکانی خصوصی حادثات کے دائرے میں ہی محدود رہے گا ۔ اس طرح جس پہلی علت تک ہم پہنچ پائیں گے وہ نہ اصطلاحی علت اولیٰ ہوگی اور نہ وہ مزید تشریح کی غیر محتاج ۔ وہ دوسروں کی طرح کسی خاص اور مقامی حادثے کا معلول ہوگی ۔ اس نظریۂ علیت کی تشریح تشکیک کے باب میں پیش کی جائے گی (باب ۸) ۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ کافی ہے کہ اس نظریۂ علیت کا تقاضا صرف یہ ہے کہ گزشتہ حادثات کے باہمی تعلقات اور رشتوں کی بنیاد پر مستقبل کے متعلق اعتماد سے پیش گوئی کی جا سکتی ہے اور جدید سائنس میں اس نظریے کا یہی کچھ مقصد ہے ۔

کیتھولک نقطۂ نگاہ سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ علتی رشتے کا صحیح تصور بہت وسیع ہے اور میکانکی سائنس اس کی پوری وسعتوں پر ابھی حاوی نہیں ہو سکی ۔ علت و معلول کا سلسلہ منطقی طور پر ایک علت اولیٰ کا تقاضا کرتا ہے ۔ طامس کی بیان کردہ دلیل میں یہ جواب موجود ہے کہ اگر علت اولیٰ نہ ہو تو نہ درمیانی علتیں ہوں گی اور نہ کبھی درمیانی معلول ظاہر ہوں گے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے (موجودہ زمانے کے کیتھولک متکلمین کی کتابوں میں اس نکتے کی تشریح پیش کی گئی ہے) کہ طامس کے نزدیک علت محض ایک ایسا واقعہ نہیں جو زمانی طور پر اپنے معلول سے باقاعدگی کے ساتھ مربوط ہو، جس رشتے کی بنا پر ہم علت سے معلول کے متعلق پیش گوئی کر سکیں ۔ اس کے نزدیک علت ایک پیدآور عامل (productive agent) ہے جو معلول کو وجود میں لاتا ہے اور اس کو چند اساسی صفات سے آراستہ کرتا ہے ۔ اس کی تشریح سے پہلے کچھ متعلقہ مثالیں ذہن میں رکھ لینی ضروری ہیں ۔ مجسمہ ساز کی مثال لیجیے، وہ مٹی

سے کوئی صورت تراشتا ہے یا کسی مفکر یا سائنس دان کی مثال سامنے رکھیے جو کسی مشکل مسئلے کو حل کرنے کے لیے مختلف قسم کے تصورات ڈھالتا اور پیش کرتا ہے ۔ ان مثالوں میں دو اہم نکات قابل غور ہیں :

اول : یہ ظاہر ہے کہ علت محض ایک ایسا وقوعہ (Occurence) نہیں جو معلول سے زمانی طور پر پہلے موجود ہو ، جو معلول کے وجود میں آنے سے ختم ہو جاتا ہو اور جس کے ساتھ معلول کا صرف یہ رشتہ ہو کہ وہ اس پر منحصر ہے اور اس کے بعد وجود میں آیا ہے ۔ یہ سارا عمل فعالی نوعیت کا ہے جو معلول کے موجود ہونے میں کار فرما ہے اور جس کے باعث مکمل معلول میں چند خصوصی صفات پیدا ہوتی ہیں ۔ ایسے فعال اور مسلسل کار فرما عامل کے بغیر معلول کا وجود اور اس کی مخصوص نوعیت و صفات کا پیدا ہونا محال ہے ۔ اگر جدید میکانکی سائنس کے مفروضات کی بنیاد پر حرکت کی تشریح کی جائے تو ہم حرکات کے ایک لا متناہی سلسلے کی تفتیش کر سکتے ہیں اور اس تفتیش میں ہمیں کسی ایسی علت کی تلاش کی ضرورت محسوس نہیں ہوگی جس کا تعلق اپنے معلول سے اس طرح کا ہو جیسا کہ طامس کے ذہن میں تھا ۔

اس معاملے میں کیتھولک فلسفی کا اساسی مفروضہ یہ ہے کہ ہر مشہور معلول کی تشریح کسی ایسی ہی بار آور فعلیت (Productive efficiency) سے ہونی چاہیے اور ہو سکتی ہے ۔ ہر صحیح علتی رشتے میں کوئی نہ کوئی معلول اس فعال عمل سے وجود میں آتا ہے ۔ ممکن ہے کہ علیت کے بعض دوسرے محدود تصورات میکانیات کے دائرے میں کافی ہوں لیکن جب تک اس میں فعالیت کا یہ عنصر شامل نہ ہو ، ہم اس تصور کو کامل اور مکمل اور تسلی بخش قرار نہیں دے سکتے ۔ اس دلیل کی بنا پر وہ معلولات کے تجزیے سے ایک ایسی علت فاعلی تک جا پہنچتا ہے جو سب سے اول موجود ہے ۔ علت کے اس تصور میں کسی لامتناہی سلسلے کی گنجائش نہیں ۔ اس نتیجے کی ایک فیصلہ کن وجہ کا ذکر تو پہلے کیا جا چکا ہے ، یعنی جب تک علت اولیٰ موجود نہیں ، پیدآور فعلیت کار فرما نہیں ہوگی جس کے باعث معلول وجود میں آتا ہے ، اور اس طرح کوئی شے بھی ظاہر نہیں ہوگی ، گویا عدم محض کا سماں ہوگا ۔ لامتناہی سلسلے کے مفروضے کی بنیاد پر ہم ماقبل حادثات کی روشنی میں مابعد حادثات کے متعلق

پیش گوئی کر سکتے ہیں لیکن اس کی روشنی میں ہم کسی حادثے کے ظہور میں آنے یا چند خصوصی صفات کے حامل ہونے کی توضیح نہیں کر سکتے کیونکہ اس سلسلے میں کسی جگہ بھی ہم کسی ایسی علت سے دو چار نہیں ہوتے جو حقیقی معنوں میں اپنے معلول کو وجود میں لانے میں کار فرما ہو ۔ اس حالت میں سارا معاملہ فرضی ہے ۔ ہر معلول اسی صورت میں موجود ہوگا جب کہ اس کی اپنی علت (جس کے متعلق ہم ابھی کچھ نہیں جانتے) درحقیقت موجود ہو اور اس کو پیدا کرنے پر قادر ہو ۔

دوسرا قابل غور نکتہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا معلولات کی مکمل علت ایک ایسی حقیقت ہے جو لازمی طور پر اپنے معلول سے ماہیت کے لحاظ سے مساوی طور پر یا زیادہ جامع ہے اور زمانی طور پر اسی طرح یا زیادہ پائدار ہے ۔ وہ علت اپنے معلول سے مساوی طور پر جامع ہوتی ہے کیونکہ وہ ان تمام کمالات (صفات) کی حامل ہونی چاہیے جو معلول کو وجود میں لاتے وقت اس کو مہیا کرتی ہے ۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے کمالات معلول کے کمالات سے زیادہ ہوں ۔ زمانی طور پر علت کا اثر و نفوذ معلول کے مساوی، ہوتا ہے کیوں کہ معلول کی مخصوص صفات اس کی مسلسل کار فرمائی اور پیدا آوری کا نتیجہ ہیں ۔ ممکن ہے کہ علت کی فعلیت کا زمانہ اپنے خاص معلول کے ظاہر ہو جانے سے بھی زیادہ ہو ۔ ہماری پیش کردہ مثالوں سے ان امکانات کی وضاحت ہو جاتی ہے ۔ جب کوئی شخص کسی مسئلے کے حل کرنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو جتنے وقت میں یہ حل دریافت ہوتا ہے ، اس کا ذہن اس سے زیادہ دیر تک اپنا عمل جاری رکھتا ہے ۔ جب ہم موجودہ معلولات کی تحقیق و تفتیش کے سلسلے میں پیچھے جاتے ہیں اور دور دراز کی علتوں تک پہنچتے ہیں تو مجبوراً ایسے عاملوں تک ہماری رسائی ہوتی ہے جو زیادہ سے زیادہ جامع ہو۔" ہیں ؛ ان کمالات کے لحاظ سے بھی جن کے وہ حامل ہوتے ہیں اور اس وقت اور دوران کے لحاظ سے بھی جس میں وہ کار فرما رہتے ہیں ۔ اس سلسلے میں بعض ایسے عوامل اور ایسی علتیں بھی ہوتی ہیں جو حواس کے دائرۂ عمل سے خارج ہوتی ہیں اور جن کا تصور صرف عقل سے ہی ہو سکتا ہے ۔

مثلاً انسانی روح (مع اپنے قویٰ کے) جیسی پیدآور علت ایک ایسی

حقیقت ہے جو حواس کے ذریعے دیکھی نہیں جا سکتی ، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ علتیں حقیقی نہیں بشرطیکہ ہم کسی خود واضح مابعدالطبیعیاتی اصول کے مطابق ان تک پہنچ پائے ہوں ۔ کیتھولک مفکرین کے نزدیک علیت کا مندرجہ بالا تصور اسی طرح کا ایک بدیہی کلیہ ہے ۔ ظاہر ہے کہ اس طریقے سے ہمارا تفکر ایک ایسی علت تک پہنچ جائے گا جو اپنی ذات میں فعال ہے ، جو بالواسطہ یا بلاواسطہ دوسرے معلولات کا پیدا کرنے والا ہے اور خود کسی کا معلول نہیں ۔ یہ معلول نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اپنی ذات میں تمام ممکنہ کمالات کا جامع ہے اور ہر وقت فعال ہے ۔ جب ہم اپنی تفتیش میں ایسے وجود تک جا پہنچیں تو ہم نہ آگے جا سکتے ہیں اور نہ آگے جانے کی ضرورت ہے ۔ وہ اپنی ذات میں خود قابل توضیح و تشریح ہے ۔ اس کے وجود کی علت خود اس کی اپنی ذات ہے اور وہی ہر شے کی علت فاعلی ہے ۔

طامس کی تیسری دلیل امکان و وجوب کے تصورات کے مطالعے سے متعلق ہے جن کی مدد سے ہم اس دنیا کی علتی تشریح کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ ہمارے ہر طرف ایسی اشیاء کی کثرت ہے جن کا وجود یا عدم دونوں ممکن ہیں ، جنہیں ہم ممکن الوجود کہتے ہیں ۔ ہر وہ شے جو پہلے پیدا ہوتی ہے اور پھر معدوم ہو جاتی ہے ، اسی نوعیت کی ہے ۔ اب اگر اس دنیا کی ہر شے معدوم ہونے والی ہو تو وہ کسی وقت پہلے ہی معدوم ہوگی اور اس طرح کوئی وقت ایسا ضرور ہوگا جب سوائے معدوم کے اور کچھ نہ ہوگا ۔ اگر یہ معاملہ ہوتا تو کوئی شے بالفعل نہ ہوتی کیونکہ ہر شے کسی دوسری بالفعل شے کے عمل کا ہی نتیجہ ہو سکتی ہے ۔ چونکہ چند اشیاء موجود ہیں اس لیے ہمیں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ہر شے معدوم ہونے کے قابل نہیں ۔ کوئی نہ کوئی شے ایسی ضرور ہے جس کا وجود لازمی و ناگزیر ہے ۔ کیا اس کے وجود کا ناگزیر ہونا اس کے اپنے وجود کے باعث ہے یا کسی اور لازمی وجود کے باعث ؟ شاید کسی اور وجود کے باعث ہو لیکن اس طرح ہم کسی لامتناہی سلسلے میں پھنس جاتے ہیں جو ناممکن ہے ، اور یوں ہم مجبور ہیں کہ کسی ایسے وجود کا اثبات کریں جو واجب الوجود ہے ، اور یہی وجوب اور امکان دونوں کی بنیاد ہے ۔

بعض کیتھولک مصنفین کا خیال ہے کہ اس دلیل کا ایک جزو

بہت کم زور ہے ، یعنی جہاں طامس کہتا ہے کہ اگر دنیا کی ہر شے بلا استثنا ممکن الوجود ہو تو ایک وقت ایسا بھی ہوگا جب کوئی شے موجود نہ ہوگی - وہ اس بات کو تسلیم کرنے کے لیے تیار ہیں کہ اگرچہ کوئی ممکن الوجود شے ہمیشہ کے لیے موجود نہ رہ سکے تو پھر بھی ایسی اشیاء کا لامتناہی سلسلہ قائم رہ سکتا ہے اور کوئی ایسا وقت نہیں ہوگا جب کوئی نہ کوئی ممکن الوجود موجود نہ ہو - اس حالت کو مدنظر رکھتے ہوئے وہ اس دلیل کو ایسی شکل میں پیش کرتے ہیں جس میں اس جزو کی ضرورت نہ رہے - ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر اس مفروضے کو تسلیم بھی کیا جائے کہ کوئی ایسا وقت نہیں تھا جب کوئی شے موجود نہ تھی ، تو پھر بھی یہ واضح ہے کہ ایسی شے اپنی ذات میں قابل تشریح نہیں ہوگی - اس کے وجود کا انحصار کسی ایسی شے پر ہوگا جو اس کا غیر ہوگی - اور طامس نے ایک دوسری جگہ یہ بات واضح کر دی ہے کہ اگر اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے تو یہی اس کا نقطۂ نگاہ ہے[1] - چنانچہ ان مفروضات پر بھی ہم کسی ایسے وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جو اپنی ذات میں صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واجب ہے ، یعنی واجب الوجود ہے - اس دلیل کا اساسی مفروضہ یہ ہے کہ قانون علیت کے مضمرات میں یہ حقیقت شامل ہے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی اور نہ وہ عدم ہو سکتی ہے - اگر معاملہ یوں ہے تو لازمی طور پر وجود کی ایک ناقابل اختتام صورت ہونی چاہیے جس سے تمام ممکنہ وجود پیدا ہوتے ہیں[2] -

چوتھی دلیل اس تصور علیت کے ایک دوسرے عنصر کو نمایاں کرتی ہے جو کیتھولک نظریے میں مضمر ہے ؛ وہ عنصر جس کا مختصراً ذکر

---

۱ - اس سلسلے میں ''ردالمخالفین'' میں اس کی دلیل دیکھیے جس میں اس نے امکان و وجوب کی بنیاد پر ذات باری تعالیٰ کا ثبوت مہیا کیا ہے - II ، ۱۵ - ''تکمیل الٰہیات'' (۱ ، ۴۶ ، شق ۲) میں اس نے بحث کی ہے کہ فلسفیانہ طور پر مادے کا تقدم ممکن ہے -

۲ - جدید سائنس کا بھی تقریباً یہی مفروضہ ہے کہ مادہ اور قوت ہمیشہ یکساں رہتے ہیں اور کبھی ضائع نہیں ہوتے - انفرادی مادی وجود ، مادے اور قوت کے مجموعے کا (جو ابدی اور یکساں ہے) ایک خاص حصہ ہے -

دوسری دلیل سے بحث کرتے ہوئے کیا گیا تھا ۔ نہ صرف یہ کہ کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی جب تک اس سے ماقبل موجود شے فعالی طور پر کار فرما نہ ہو ، بلکہ اس کے تمام کمالات و صفات بھی ظاہر نہیں ہو سکتے جب تک یہ کمالات علت میں اسی مقدار میں یا اس سے زیادہ مقدار میں موجود نہ ہوں ۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر ہمارے پاس معلول کے وجود کی علت تو ہوگی لیکن اس معلول کی خصوصی صفات کے لیے کوئی وجہ جواز موجود نہ ہوگی ۔ اس میں استدلال یوں مترتب ہوتا ہے : اس دنیا میں مختلف قسم کی صفات سامنے آتی ہیں جن میں درجات کا فرق ہوتا ہے ؛ کوئی زیادہ شریف اور نیک دل ہے ، کوئی کم ۔ یہ کم و بیش کا تصور کسی نصب‌العینی معیار کے مطابق قائم ہوتا ہے جس کے بغیر مراتب و درجات کا فرق تصور میں نہیں آ سکتا ۔ جب ہم ''بہتر'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ ''بہترین'' سے زیادہ نزدیک اور مماثل ہے اور ''بدتر'' سے مطلب وہ ہے جو ''بہترین'' سے دور اور زیادہ مختلف ہو ۔ کسی اچھی صفت کی علت یقیناً وہ شے ہوگی جو ویسی ہی یا اس سے زیادہ اچھی ہوگی ، یعنی وہ ایسی شے ہے جس کی خوبی اس سے معلول میں منتقل ہو گئی ہے ، خواہ کلی طور پر ہو یا جزوی طور پر ۔ چنانچہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کائنات میں خوبی کے مختلف مدارج اور مراتب کی علت وہ وجود ہے جو خود بہترین ہے ، جو بہترین اور لامحدود خیر کا حامل ہے ۔ یہی استدلال ہر دوسری صفت کے متعلق کیا جا سکتا ہے جس میں مدارج اور مراتب ہو سکتے ہیں ، مثلاً شرافت ، خوبصورتی ، گرمی وغیرہ ۔ پس ہم مجبور ہیں کہ کسی ایسے وجود کا اثبات کریں جو اپنی ذات میں تمام کمالات کا جامع ہو اور جو تمام اشیا کی علت اولیٰ ہو ۔

جدید کیتھولک حکماء اس معاملے میں متفق نہیں کہ آیا یہ استدلال صحیح طور پر مادی صفات مثلاً گرمی وغیر کے متعلق بھی کیا جا سکتا ہے یا نہیں ۔ جہاں تک مابعدالطبیعیاتی اور اخلاقی صفات کا تعلق ہے ، وہ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ اصول علیت کے مطابق یہ استدلال کیا جا سکتا ہے ۔ اگر وجود عدم سے پیدا نہیں ہو سکتا تو اسی دلیل کی بنا پر خیر ، صداقت ، خوبصورتی ، ذہانت ، قوت اور خود وجود جیسی صفات میں کمال کا بلند تر درجہ کسی ایسی علت سے پیدا نہیں

ہو سکتا جس میں اس سے کم درجے کی صفات پائی جائیں ۔ انسان میں حکمت اور محبت کی موجودگی سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے خالق میں یہ دونوں صفات اس سے بہتر اور اعلیٰ درجے میں موجود ہوں گی ۔ اس کے علاوہ انسان کی فطرت کہ وہ ان خصوصیات میں ہمیشہ زیادتی کا خواہش مند ہوتا ہے اور وہ بہتر سے بہترین کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتا ہے ، اس جذبے میں ایک نصب العینی حالت کا تصور مضمر ہے جو اس کے ذہن میں بطور منزل جاگزیں ہوتا ہے ۔ ان وجوہات کے باعث ہم ایک ایسی علت تک پہنچتے ہیں جو نہ صرف ہمارے تصور کی بہترین صفات کی حامل ہے بلکہ وہ ایسا وجود ہے جو ہر صفت کے لحاظ سے لامحدود کمالات رکھتا ہے ۔

ان چار دلائل کا مشترک جزو یہ ہے کہ ثبوت کے لیے ہم اس دنیا کی کسی شے سے آغاز کر سکتے ہیں ۔ ہم کسی شے کو دیکھیں جو متحرک ہے اور وجود میں آئی ہے ، ممکن الوجود ہے اور اپنی نوع کی خصوصی صفات میں سے کچھ کی حامل ہے ۔ ہماری دلیل اس میں سے کسی مشہور شے سے شروع ہو سکتی ہے ۔ پانچویں دلیل اس لحاظ سے باقی سب سے مختلف ہے ۔ وہ تمام مشہور اشیاء کے کسی عمومی عنصر سے شروع نہیں ہوتی بلکہ ایک ایسے عنصر سے شروع ہوتی ہے جو ان کے باہمی رشتوں میں اکثر نظر آتا ہے ۔ اس کے علاوہ پہلے دلائل سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ علت اولیٰ شخصی نوعیت کی ہے ۔ اس کی تلافی پانچویں دلیل سے ہو جاتی ہے ۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے ہم طامس کے مختصر بیانات سے تجاوز کریں گے اور کوشش کریں گے کہ وہ زیادہ واضح طور پر بیان کی جا سکے ۔

اکثر اشیاء کے مطالعے سے معلوم ہوا ہے کہ وہ کسی مقصد کے حصول میں منہمک ہیں ۔ اگرچہ یہ انہماک شعوری نہیں ہوتا ، تاہم ان کے عمل (اگر اچانک حادثات اثر انداز نہ ہوں) سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے مقصد کے حصول میں کوشاں ہیں جو خود ان کی ذات کے لیے یا کسی اور شے کے لیے فائدہ مند ہو ۔ کیتھولک مفکرین کا خیال ہے کہ اس مقصدیت کی تشریح محض اندھا دھند میکانیت سے نہیں ہو سکتی ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکیم و دانا عامل کارفرما ہے کیونکہ صرف ایک

دانا وجود ہی اپنے ماحول میں مقصدیت پیدا کر سکتا ہے ۔ اس کی بہترین مثال پرندوں کے پر ہیں جن کے باعث وہ اڑنے کے قابل ہوتے ہیں ۔ ایک پرندہ اسی حالت میں اڑنے میں کامیاب ہو سکتا ہے جب وہ اپنے آپ کو ماحول کے مطابق کر لیتا ہے ۔ اس کے اگلے اعضاء کا استخوانی ڈھانچا طویل اور اس کے پٹھے مضبوط ہونے چاہیں ، سارے اعضا کسی ہلکے پھلکے غلاف میں ڈھکے ہوں جس کے باعث پانی بہہ جائے اور پھر بھی وہ اتنا مضبوط ہو کہ جسم کا بوجھ اٹھا سکے ۔ ہوا کے تھپیڑوں اور دباؤ کے متعلق اس جانور کے جبلی جوابی اعمال اس طرح ہونے چاہییں کہ وہ ان سے تطابق پیدا کر سکے ۔ ظاہر ہے کہ نوجوان پرندہ اپنی اڑان کی منزل سے واقف نہیں ہوتا اور شعوری طور پر وہ اس طرح نشو و نما پاتا ہے کہ وہ یہ مقصد حاصل کر لے ؛ جس طرح کہ انسان جس نے ہوائی جہاز بنائے ۔ کیا اس طرح کے پیچیدہ تطابق کی تشریح محض میکانکی طریقے سے ہو سکتی ہے ؟ مثال کے طور پر کیا محض طبعی انتخاب کے ذریعے پرندوں اور جانوروں کے اعمال کو سمجھا جا سکتا ہے ؟ کیتھولک حکیم کا جواب نفی میں ہے ، کیونکہ جب ایک پرندے کے پر نکلنے شروع ہوتے ہیں تو وہ اڑنے کے قابل نہیں ہوتا ، وہ پر جہد للبقا میں کوئی ایجابی فائدہ نہیں دیتے بلکہ بوجھ ہوتے ہیں اور اس لیے نقصان دہ ۔ ان کی موجودگی کے باعث مطابقت میں سہولت کی بجائے تکلیف زیادہ ہوتی ہے ۔ لیکن ڈارون کے طبعی انتخاب کے مطابق جانوروں میں تطابق کی قدرت جسمانی ڈھانچے کے خصوصی تغیرات کے مجموعے کے باعث پیدا ہوتی ہے ۔ ہر تغیر وقوع پذیر ہونے کے بعد محفوظ اور قائم رہتا ہے کیونکہ اس کے باعث وہ جانور دوسرے کے مقابلے پر زندگی کی دوڑ میں زیادہ اہلیت کا حامل ہو جاتا ہے ۔ لیکن نصف یا چوتھائی پر میں ایسا کوئی فائدہ مضمر نہیں ۔ مکمل پر کے درجہ بہ درجہ ارتقا اور نشو و نما کی تشریح کے لیے جس کے باعث وہ جانور اڑنے کے قابل ہوتا ہے ، ہمیں طبعی انتخاب کے نظریے کو ترک کر کے ایک حکیم و دانا علت کا وجود فرض کرنا ہوگا ، جس کی زیر نگرانی اور زیر ہدایت یہ سارا عمل آہستہ آہستہ درجۂ تکمیل تک جا پہنچتا ہے ۔ اس کائنات میں ایسی مطابقت کی کئی مثالیں ہیں اور ان کی تسلی بخش تشریح اسی حالت میں ہو سکتی ہے اگر ہم کسی دانا و حکیم خدا کی کار فرمائی اور اس کی بے پناہ ربوبیت اور رحمت کا اثر و نفوذ تسلیم کریں ۔

ان تمام دلائل کا ہم پھر سے مختصراً جائزہ لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اگر وہ صحیح ہیں تو ان سے کس حقیقت کا اثبات ہوتا ہے ۔ پہلی دلیل سے تغیرات سے ایک غیر متغیر مصدر و منبع کا ثبوت مہیا ہوتا ہے ، دوسری دلیل سے دنیا کی تمام پیدآور فعلیت کی علت اولیٰ ، تیسری دلیل سے تمام ممکن الوجود اشیاء سے واجب الوجود ، چوتھی دلیل سے محدود اشیاء کے کمالات کے مختلف درجات و مراتب سے ایک لامحدود ذات کا اثبات جو تمام کمالات کی جامع ہے اور پانچویں دلیل میں اس ہم آہنگ نظام کائنات سے ایک حکیم و دانا حکمران کا استدلال کیا جاتا ہے ۔ کیتھولک فلاسفہ بعض دفعہ ان دلائل کے علاوہ کچھ اور دلیلیں بھی پیش کرتے ہیں ۔ ان میں ایک کا تذکرہ انسانی روح کی بحث کے دوران میں کیا جائے گا ۔ ایک دوسری دلیل کا مختصراً ذکر یہاں کر دینا چاہیے ! یہ ضمیر کی شہادت کی اخلاق دلیل ہے ۔ وجدانی طور پر ہم خوب و زشت میں تمیز کرتے ہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ ایک شارع مطلق ہے جس کے احکام کی تابع داری انسانی ضمیر ناگزیر تصور کرتا ہے ۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ تمام دلائل صرف ایک ہی وجود کا اثبات کرتے ہیں ؟ بادی النظر میں تو شاید ایسا معلوم نہ ہو لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان تمام دلائل میں ایک باہمی ربط کار فرما ہے ۔ یہ کہنا درست ہوگا کہ ہر دلیل ایک ہی اساسی استدلال کے کسی ایک پہلو کو نمایاں کرتی ہے اور جس وجود کی طرف وہ رہنمائی کرتی ہے وہ ایک ہی ذات ہے ۔ حرکت کا اولین محرک وہی ہے جو سب کی علت فاعلی ہے کیونکہ تمام معلولات تغیر ہی سے وجود میں آتے ہیں ۔ یہ علت اولیٰ ان تمام کمالات کی جامع ہے جو مختلف معلولات میں پائے جاتے ہیں اور جن کی بنا پر ان کا انفرادی وجود قائم ہوتا ہے ۔ اس لیے یہ علت اولیٰ وہی وجود ہوا جو جامع الکمالات ہے ، جو کمالات کے مختلف درجات و مراتب کا منبع و سرچشمہ ہے ۔ تمام موجودات ممکنہ اپنے وجود کے لیے ایک ایسے واجب الوجود پر منحصر ہیں جو خالص بالفعل ہے اور جس میں بالقوہ کا کوئی شائبہ نہیں۔ وہ موجود جو بالقوہ صفات کا حامل ہے، نشوو ارتقاء اور نقص و زوال سے ماوراء نہیں ہو سکتا اور اس لیے وہ ممکن الوجود ہے ۔ اس کے برعکس ایک خالص بالفعل وجود ذات جامع الکمالات کا عین ہوگا ،

کیونکہ وہ ذات ناقص ہے جو کمال کی طرف راجع ہے یا جو کسی صفت کے حصول کے لیے کوشاں ہے ۔ اس کے علاوہ جامع الکمالات وہ ذات ہے جو لامحدود حکمت سے پوری طرح آراستہ و پیراستہ ہے کیونکہ حکمت و دانش کے بغیر کمال کمال نہیں کہلا سکتا ۔ پس وہ موجود جو ان دلائل کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے ، موجود واحد ہے ، کثیر موجودات کا مجموعہ نہیں[1] ۔ اگر یہ دلائل صحیح ہیں تو ہم نے ایک ایسے وجود کا اثبات کیا ہے جو واحد ، ازلی ، غیر متغیر ، حکیم ، جامع الکمالات ہے ۔ جو دنیا کی تمام موجودات ممکنہ کا مصدر و سرچشمہ واجب‌الوجود ہستی ہے جسے ہم خدا کے نام سے پکارتے ہیں ۔

ان دلائل سے جو چند صفات ثابت ہوتی ہیں ان کے علاوہ منطقی تحلیل سے کئی اور صفات بھی ثابت کی جا سکتی ہیں ۔ لیکن یہاں ہم صرف صفت خیر کا ذکر کریں گے کیونکہ مندرجہ بالا دلائل سے اس صفت کا استنباط نہیں کیا گیا ۔ طامس نے صفت کمال سے اس صفت خیر کا استدلال کیا ہے[2] ۔ ہم اپنے مشاہدے کی بنا پر جانتے ہیں کہ کسی شے کی قوت خیر کا اندازہ اس کے کمال کے درجے سے کیا جاتا ہے جو اس نوع کی اشیاء کی خصوصیت ہے ۔ جب انسان اس کمال کو حاصل کر لیتا ہے جو اس کی فطرت کے تقاضے کے مطابق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وہ خیر و خوبی کا حامل ہو چکا ہے ۔ اب چونکہ خدا تمام کمالات کا جامع ہے تو وہ صرف خیر ہی نہیں بلکہ خیر مطلقہ ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ سے خدا میں ہر وہ خیر موجود ہے جو دنیا کی اشیاء میں موجود نہیں ۔ خدا کی صفات خیر و حکمت سے طامس نے ارادہ اور مخلوق سے محبت کی صفات کا بھی استنباط کیا ہے[3] ۔ حکمت و علم خداوندی تمام اشیاء کی ماہیتوں اور خیر پر حاوی ہے ۔ کسی شے کو خیر سمجھنا گویا اس کی طرف بالارادہ رجوع کرنا ہے اور اس طرح اس کی صفت ارادہ ثابت ہوتی ہے ۔ اور چونکہ وہ بلا تعین و بلا حد خیر کو سمجھتا اور اس کی طرف رجوع کرتا ہے اس لیے وہ نہ صرف اپنی ذات کے لیے خیر کا ارادہ کرتا ہے بلکہ

---

۱ - کیتھولک حکماء خدا کی وحدت کے اور دلائل بھی پیش کرتے ہیں لیکن اس سیاق میں یہ دلیل بہتر ہے ۔

۲ - ''ردالمخالفین'' - ۱ ، ۳۷ مابعد ۔

۳ - ایضاً - ۱ ، ۷۲ ، ۹۱ ۔

تمام مخلوق کے لیے خیر کا ارادہ کرنے والا ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذات خداوندی تمام مخلوق سے محبت کرتی ہے اور خاص کر انسان سے ، جو باقی تمام مخلوقات کے مقابلے پر تکمیل ذات کا زیادہ اہل ہے ۔

دلائل کے مفروضات

مناسب ہوگا اگر ہم ان تمام دلائل کے مفروضات کی توضیح کر دیں ۔ ایک مفروضہ تو خیر کے مابعدالطبیعیاتی مرتبے سے تعلق رکھتا ہے ۔ خیر ایک حقیقت ثانیہ اور موثر علت ہے اور اس کے برعکس شر ایجابی نہیں اور اس کا علت ہونا اتفاقی ہے ۔ یہ مفروضہ کائنات کے غائی یا مقصدی نظریے کی پیداوار ہے جس کو باقاعدہ طور پر ارسطو نے پیش کیا تھا اور طامس نے عیسوی رجحانات کو مدنظر رکھتے ہوئے بیان کیا ہے ۔ دنیا کی ہر شے ایک منزل کی طرف رواں دواں ہے ۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جس کے باعث ایک مادی وجود کوئی خاص صورت و ہیئت حاصل کرتا ہے ، یہی وہ صورت ہے جو بہ طور علت غائی اس عمل کی راہنمائی کرتی ہے ۔ جب ایک ننھا بیج نشو و نما پا کر پورا تناور درخت بن جاتا ہے ، تو یہ درخت وہ نصب‌العین ہے جو اس تمام عمل کی راہ نمائی کرتا ہے اور جو بعد میں جاکر بالفعل شکل میں عالم وجود میں آ جاتا ہے ۔ اس مثال سے واضح ہو جاتا ہے کہ منزل و غایت ہر شخص کے لیے موضوعی طور پر خیر و خوبی کی حامل نظر آتی ہے اور اسی کی طرف وہ رواں دواں چلا جاتا ہے جسے وہ اپنی تمناؤں اور خواہشات کی آخری منزل قرار دیتا ہے ۔ معروضی طور پر دیکھا جائے تو یہ اس کی نوع کے کمال ذات کی علامت ہے ۔ اس معروضی نقطۂ نگاہ سے ہر مخلوق اس وقت خیر سے متصف ہوتی ہے جب وہ اپنے نوعی کمالات کی حامل ہو جاتی ہے ۔ بہترین آم کا درخت وہ ہے جس میں اپنی نوع کی خصوصیات پورے طور پر موجود ہوں اور جہاں جتنی کمی واقع ہوگی اسی درجے اور مرتبے کی اس میں خیر و خوبی کی کمی یا نقص موجود ہوگا ۔ انسان سے کم تر مخلوقات میں مثالی خیر کی نوعیت محدود ہوتی ہے ۔ یہ ان کی خصوصی صورت ہے جس کے باعث ہم ایک کو دوسرے سے متمیز کر سکتے ہیں ۔ چنانچہ آم کے درخت کا کمال کسی دوسرے درخت کے کمال سے بالکل مختلف ہوتا ہے اور نوعی طور پر ان تمام اشیاء کے کمال سے مختلف ہوتا ہے جو درخت نہیں ۔ انسان چونکہ عقل و حکمت سے

آراستہ ہے اس لیے وہ مخصوص کمالات و خیر کی حدود سے بلند و بالا ہونے کی اہلیت رکھتا ہے[1] ۔ عقل کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ مجرد صورت کا تصور کر سکتی ہے ۔ عمل تجرید کے ذریعے وہ مختلف اشیاء کے مادی لباس سے ان کی خالص صورت کا تصور اخذ کر لیتی ہے، خواہ یہ صورت خیر سے متعلق ہو یا کسی اور صفت سے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان نہ صرف طبعی اشیاء کی مختلف انواع کی مشترک ماہیت کا ادراک کر سکتا ہے بلکہ وہ مجرد اور جامع تصورات مثلاً خیر، صداقت ، خوبصورتی، وحدت وغیرہ کی ماہیت اور فطرت کا بھی مکمل شعور حاصل کر لیتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کے لیے بہ حیثیت حکیم و عاقل جو چیز خیر ہے وہ کوئی محدود یا انفرادی خیر نہیں بلکہ خیر فی نفسہ یعنی خیر مطلق ہے۔ لیکن یہی صفت خیر خود خدا کی ہے، وہ کمات ذات جو اس ذات خدا وندی میں جامع طور پر موجود ہے ۔ اس استنباط کا ایک بدیہی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جب ہم خدا کے ساتھ صفت خیر استعمال کرتے ہیں تو اس کا مفہوم بالکل وہی ہوتا ہے جب ہم اس لفظ خیر کو انسان کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔

اب اگر ہم کائنات کو اس مقصدی یا غائی نقطۂ نظر سے دیکھیں تو ظاہر ہے کہ خیر ایک ایجابی اور موثر حقیقت ہے ۔ خصوصی خیر یا خصوصی خوبیاں اس خصوصی قسم کے عمل کی راہنمائی کا کام سر انجام دیتی ہیں جو اس خیر کا حامل بننے کا خواہش مند ہوتا ہے لیکن تمام اعمال کی علت بالاختیار اور آخری منزل خیر مطلق یا کمال مطلق ہے جس کو صرف عقل انسانی ہی سمجھ سکتی ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ کی روشنی میں شر کی کیا ماہیت ہے ؟ چونکہ کوئی شے بدی کی طرف مائل نہیں اور نہ شر کی طرف کوشاں ہے اس لیے شر اور بدی کوئی اثباتی حقیقت نہیں اور نہ وہ کسی واقعے کی موثر علت کہلا سکتی ہے ۔ شر اس دنیا میں محض اتفاق ہے ۔ اس کی یہ حیثیت موضوعی ہے اس معنی میں کہ اس کا تجربہ صرف ایک شخص کو ہوتا ہے ۔ جب وہ اپنے نوعی کمالات کو پہنچنا چاہتا ہے تو اس کوشش میں جو مختلف حادثات اسے پیش آتے ہیں ان کے متعلق اسے قبل از وقت علم نہیں ہوتا اور یہی وہ حادثات و واقعات ہیں جو اس کے لیے موجب شر بن جاتے ہیں ۔ لیکن چونکہ وہ اپنی فطرت کے لحاظ سے خیر کی تلاش میں منہمک رہتا ہے اس لیے

---

[1] ۔ اس نکتے کی مفصل تشریح انسانی روح کے سلسلے میں پیش کی جائے گی ۔

وہ حادثات سے کلی طور پر محفوظ نہیں رہ سکتا ۔ پس ظاہر ہے کہ بدی اور شر اس کی تلاش حق اور تلاش خیر کا ایک ضمنی واقعہ ہوا ۔ معروضی طور پر (یعنی اس شخص کی نگاہ میں جو ایسے واقعات کا خارجی طور سے مطالعہ کرتا ہے) یہ ہمیشہ دو مختلف مقصدی اعمال کی کشمکش کا نتیجہ نظر آتا ہے ، جس کشمکش کے باعث ایک یا دونوں اپنے مقصد کے حصول میں ناکام ہو جاتے ہیں ۔ جب کوئی شکاری شیر کے ہاتھوں مارا جاتا ہے تو دونوں کے اعمال اپنی اپنی نوع کے مطابق ہوتے ہیں ۔ بدی اس لیے ظہور میں آتی ہے کہ ایک مقصد کا حصول دوسرے مقصد کے حصول میں مانع ہوتا ہے اور مندرجہ بالا مثال میں ایک بہتر مرتبے کی مخلوق ایک کم تر درجے کی مخلوق کے ہاتھوں ختم ہوگئی اور اس کے مقصد کے حصول کا ذریعہ بن گئی ۔ لیکن انسان کی فطرت کا یہ عام تقاضا نہیں اور اس لیے ہم اس حادثے کو اتفاق کہیں گے ۔

اس تمام استدلال میں قانون فطرت کا وہ تصور کار فرما ہے جس کو ارسطو نے پیش کیا تھا ۔ جدید سائنس کا تصور قانون فطرت اس سے بالکل مختلف ہے ۔ ارسطو کے اس تصور کے مطابق قانون ایک غیر معمولی تعلق کی بجائے ایک رجحان ہے ۔ بعض ناموافق حالات کے باعث ممکن ہے بیج درخت کی شکل میں بار آور نہ ہو سکے لیکن اس میں درخت کی شکل اختیار کرنے کا رجحان موجود ہے ۔ جہاں حالات سازگار ہوں گے وہ اس مقصد کے حصول میں کوشاں ہوگا ۔ جدید سائنس واقعات اور حالات پر قابو پاتی اور ان کے متعلق پیش گوئی کرتی ہے اور اس لیے اسے قانون فطرت کی اس تعبیر سے کوئی دلچسپی نہیں ۔ اس کے نزدیک قانون کا تصور دو واقعات کے درمیان ایسا تعلق و رشتہ ہے کہ اگر ایک وقوع پذیر ہو تو اس کی بنیاد پر دوسرے کے متعلق پیش گوئی کی جا سکے اور جب کوئی قابل اعتماد تعلق معلوم نہ ہو سکے تو پھر سائنس دان امکانی تعلقات دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن رجحانات کی تلاش اس کی نگاہ میں بے کار محض ہے کیونکہ اس میں مقصدیت کا تصور کار فرما ہے جو سائنس کے نزدیک ایک غیر اہم جزو ہے ۔

ایک دوسرا مفروضہ جس کا ذکر کرنا یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے ، انسان کے علم خدا وندی سے متعلق ہے ۔ اس معاملے میں کیتھولک نقطہ نگاہ یہ ہے کہ یہ علم جہاں تک عقل اور استدلال پر مبنی ہے صحیح ہے لیکن یہ علم

اس علم سے درجے میں کہیں کم تر ہے جو خدا کو اپنے متعلق ہے ۔ دوسرے لفظوں میں انسانی عقل خدا کے وجود اور اس کی کچھ صفات کے متعلق صحیح اور مکمل علم حاصل کرنے کی استطاعت رکھتی ہے ؛ خاص کر ان صفات کے متعلق جن کو جاننا ہماری فلاح کے لیے ناگزیر ہے ۔ لیکن بعض صفات ایسی ہیں کہ اگر ان کا بہ غور مطالعہ کیا جائے تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ خدا کی ذات انسانی فہم و عقل کی رسائی سے بہت ماوراء ہے ۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ خدا ازلی و ابدی ہے اور انتہائی کمالات کا جامع ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم جیسی محدود ہستی کے لیے اس کی ذات کا علم حاصل کرنا ناممکن ہے ۔ یہی نتیجہ دوسری طرح بھی حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ ہر معلوم شے کا علم جاننے والے کے طریقے پر منحصر ہے ۔ طامس اور دوسرے عیسائی حکماء نے ارسطو کے اس اصول کو صحیح تسلیم کیا ہے ۔ لیکن چونکہ انسان بہ ظاہر ایک کم زور ہستی ہے جس کی عقل محدود ہے ، اس لیے جو علم بھی اسے حاصل ہوتا ہے اس کی محدود نگاہ اور ناقص رسائی کا غماز ہوتا ہے ، خاص کر اس وقت جب علم کا موضوع ذات لا محدود ہو ۔ اس نقص علم کی بہترین مثال وہ ہے جب ہم خدا کے ساتھ صفت بسیط منسوب کرتے ہیں[1] ۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ خدا اپنی ذات میں بسیط ہے کیوں کہ جو چیز بھی مرکب ہے وہ بالقوہ صفات رکھتی ہوگی ، کم از کم اس کے اجزا میں بکھرنے اور تحلیل ہونے کی بالقوہ صفت موجود ہوگی ۔ چونکہ خدا خالص بالفعل ذات ہے جس میں کوئی بالقوہ صفت موجود نہیں اس لیے وہ بسیط مطلق ہوگا ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی صفات میں مکمل وحدت ہے ۔ اس کی ذات ، وجود ، ازلیت ، خیر ، صداقت وغیرہ سب ایک ہیں ۔ لیکن چونکہ یہ صفات جہاں تک ذہن انسانی سمجھ سکا ہے ، ایک دوسرے سے مختلف ہیں لہٰذا ہمارے لیے ان صفات کا خدا کی ذات میں ایک ہونا بعید از فہم معلوم ہوتا ہے ۔ پس جب ہم ذات خداوندی کا بیان کرنا چاہتے ہیں تو ہم ان صفات کا یوں ذکر کرتے ہیں گویا وہ ایک دوسرے سے علیحدہ اور متمیز ہیں ۔ اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ خدا بسیط ہے تاہم اس کے متعلق ہم اس طرح گفتگو کرتے ہیں کہ وہ ان مختلف صفات سے مرکب ہے ۔

---

۱ - ردالمخالفین - ۱ ، ۱۸ -

ان مشکلات کو مد نظر رکھتے ہوئے قدرتی طور پر خدا کے متعلق انسانی علم کی رسائی کا مسئلہ کافی پیچیدہ معلوم ہوتا ہے ۔ اب ہم کیتھولک حکماء کے پیش کردہ حل پر نظر ڈالتے ہیں ۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے ہمارا طرز بیان خدا کے بسیط ہونے کے منافی معلوم ہوتا ہے ، اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ وہ بسیط ہے ۔ اس تضاد سے تو یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم انسانی عقل کی اہلیت کا اقرار کرتے ہیں تو شاید یہ زیادتی اور مبالغہ ہے ۔ اگر ہمارا علم انسانی ذہن کی پابندیوں سے محدود اور متاثر ہے تو ہم کس طرح ایک لا محدود ہستی کے متعلق اعتماد و وثوق سے کچھ کہہ سکتے ہیں اور کس طرح ہمیں یہ یقین ہو سکتا ہے کہ جو کچھ صفات ہم اس سے منسوب کر رہے ہیں وہ واقعی اس کی ذات پر ٹھیک بیٹھتی ہیں ۔ کیا ہماری عقل کی تنگ دامانی اور شعور کی کوتاہیوں کے باعث ہمارے الفاظ کا مفہوم اس کی ذات کی ماہیت کو غلط نہیں پیش کرتا ؟ اگر خدا واقعی ذات بسیط ہے تو ہم ایسی صفات کو اس کی ذات کے ساتھ کیسے منسوب کر سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے سے مختلف اور متمیز ہے ؟ اور اگر ہم ایسی متمیز صفات کو اس کے ساتھ منسوب کرتے ہیں تو ہمیں کیسے یقین ہے کہ ان کا مفہوم اس مفہوم سے مماثل ہے ، جب ہم ان صفات کو انسان جیسی محدود ہستی کے متعلق استعمال کرتے ہیں ؟ اگر ہمیں اس کا یقین نہیں تو پھر ایسی صفات سے اس کی ذات کے متعلق کوئی صحیح علم حاصل ہونے کا امکان نہیں ۔ وہ محض الفاظ اور اصطلاحات ہیں جو ہر قسم کے معنی اور مفہوم سے عاری ہیں ۔ خدا ایک پر اسرار مجہول ہستی رہ جاتا ہے جس کی ذات کا تو شاید مبہم طور پر ہم اثبات کر سکیں لیکن جس کے متعلق ہم کوئی ایسا بیان نہ دے سکیں جس کا کوئی ایجابی مفہوم ہو ۔

کیتھولک مفکرین نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ذات خداوندی سے بحث کرتے ہوئے ہم دو فرق ملحوظ رکھتے ہیں ۔ اول ، ہمیں دو مختلف قسم کی صفات میں تمیز کرنا چاہیے ۔ ایک قسم کی صفات وہ ہیں جو اساسی طور پر سلبی ہیں ۔ دوسری قسم کی صفات وہ ہیں جن کے مضمرات ایجابی ہیں ۔ پہلی قسم کی صفات مثلاً ازلیت اور لا محدودیت ہیں ۔ ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ خدا کی ذات ان حدود اور پابندیوں سے جو مخلوق میں نظر آتی ہیں ، بالا اور

پاک ہے۔ ایسی صفات کو خدا کی ذات سے منسوب کرنا بالکل صحیح ہے۔ ان سے کوئی مذکورہ بالا مشکل پیدا نہیں ہوتی کیوں کہ ان کے ذریعے ہمیں خدا کی ذات کا کوئی ایجابی علم حاصل نہیں ہوتا۔ ان سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذات حدود و پابندیوں سے ماوراء اور منزہ ہے۔ یہ مشکل تو صرف ایجابی صفات سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کو ذات خدا وندی سے منسوب کرنا انسانی زندگی پر قیاس کا نتیجہ ہے۔ دونوں حالتوں میں الفاظ کا مفہوم مشابہ ضرور ہے اگرچہ ایک دوسرے کا عین نہیں[1]۔ بعض صفات اپنی تعریف کی رو سے نقائص کی طرف دلالت کرتی ہیں۔ ایسی صفات وہ ہیں جن سے ذات کا مادی حالات یا عارضی جذبات پر منحصر ہونے کا پتا چلتا ہے۔ اگر ایسی صفات کو خدا کے ساتھ منسوب کیا جائے ــ جیسا کہ بائیبل میں آتا ہے کہ بعض موقعوں پر خدا کو غصہ آیا ــ تو یقیناً یہ مجازی معنوں میں ہوگا۔ ان صفات سے خدا کی ذات کا کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔ الٰہیین کی اصطلاح میں یہ ''تناسبی قیاس'' ہے۔ لیکن دوسری صفات سے کوئی نقص ظاہر نہیں ہوتا۔ یہ صفات مندرجہ ذیل ہیں: وحدت، وجود، خیر، صداقت۔ چونکہ ان صفات کا مفہوم کسی قسم کی شرائط اور پابندیوں سے محدود نہیں اس لیے ہم ان کو خدا کی ذات سے منسوب کر سکتے ہیں، جس طرح ہم انہیں دوسرے کے متعلق استعمال کر سکتے ہیں۔ یہی اصول دوسری صفات مثلاً حکمت، ارادہ، حیات کے متعلق بھی کار فرما ہو گیا ہے۔ حکمت کا مفہوم وجود اور صداقت کو سمجھنا ہے، یعنی جہاں کہیں بھی اور جس صورت میں بھی وہ شکل پذیر ہوں۔ اس طرح ان کی ذات میں کوئی نقص یا پابندی مضمر نہیں۔ ایسی صفات سے بے شک خدا کی ذات کے متعلق ایجابی اور صحیح علم میسر ہوتا ہے۔ اس کے باوجود حقیقت یہی ہے کہ یہاں بھی عینیت کی بجائے قیاس اور تشبیہ ھی کار فرما ہے کیوں کہ خدا کی ذات لا محدود ہے اس لیے یہ صفات بھی جب اس کی طرف منسوب ہوں گی یقیناً انسانوں کی نسبت ان کے اطلاق میں بے اندازہ وسعت اور گیرائی موجود ہوگی؛ تاہم ان کا اساسی مفہوم وہی ہوگا، اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے ذریعے ہمیں خدا کی ذات کا جو کچھ علم حاصل ہوتا ہے وہ صحیح ہے اور یقین واثق ہے کہ جو کچھ ان صفات سے منطقی طور پر

۱۔ ردالمخالفین۔ ۱، ۳۱، ۳۶۔

مستنبط ہوتا ہے وہ ہم اس کی ذات سے اسی طرح منسوب کر سکتے ہیں جس طرح دوسری مخلوق سے جو ان صفات کی حامل ہے۔ اس کو اصطلاحی زبان میں ''قیاس محمولی'' کہتے ہیں جو ''قیاس تناسبی'' سے علیحدہ شے ہے۔

یہ امتیازات اور وہ نتائج جن تک ہم ان کی مدد سے پہنچے ہیں، کیتھولک فلسفے کے لیے بہت اہم ہیں۔ جہاں تک خدا کے متعلق انسانی علم کا معاملہ ہے، اس فلسفے کی بنیاد تین مفروضات پر ہے: (۱) انسانی عقل مابعدالطبیعاتی طور پر کسی حد تک اس عمل تفہیم کے اہل ہے؛ (۲) لیکن اس کے بعد وہ بالکل در ماندہ ہے؛ (۳) اس حد کا تعین بھی اسی عقل کے ذمے ہے جس کی وہ ہر طرح سے اہل ہے۔ پہلے مفروضے کے بغیر آخری سند عقل کی بجائے وحی اور الہام قرار پائے گا اور اس لیے وہ لوگ جو مؤخرالذکر کو قابل استناد تصور نہیں کرتے، کسی بات کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں گے۔ اگر ہم دوسرے مفروضے کو تسلیم نہ کریں تو پھر ہر وہ بات جو عقل سے ماوراء ہے، قابل قبول نہ ہوگی۔ چونکہ خدا کی ماہیت انسانی عقل کی رسائی میں ہے اس لیے وہ ماورائیت اور تنزیہ سے خالی ہوگا اور پھر انسان کو کسی قسم کی ہدایت کے لیے وحی کی ضرورت نہ ہوگی۔ تیسرے کے بغیر پہلا مفروضہ خود بہ خود ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر عقل اپنی حدود کو متعین نہیں کر سکتی، اگر ہم یہ طے نہیں کر سکتے کہ عقل کی رسائی یہاں تک تو ہے لیکن اس کے بعد اس کی اہمیت ختم ہو جاتی ہے تو پھر وہ بالکل ناکارہ ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس کے لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو جائے گا کہ وہ کہاں کہاں حق و صداقت تک پہنچ سکتی ہے اور کہاں نہیں[1]۔

انسانی روح

اب انسانی روح کی غیر مادیت، آزادی اور بقا کا مسئلہ ہے۔ یہاں بھی بنیادی تصورات ارسطو اور زیادہ تر یونانی نفسیات سے ماخوذ ہیں۔ ارسطو کے نزدیک روح کے مختلف قویٰ ہیں۔ احساس اور قوت تغذیہ تو

۱ ۔ ان مفروضات کے سلسلے میں جو کچھ مشکلات پیدا ہوتی ہیں ان کا ذکر باب ۱۳ میں آئے گا۔

انسان اور دیگر حیوانات میں مشترک ہیں؟ اس کے بعد عقل (نطق) ہے جو انسان کو حیوانوں سے بلند کر دیتی ہے۔ طامس اور اس کے متبعین عقل اور پہلی دو قوتوں کے درمیان تمیز کرنے پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ قوت عقلیہ باقی دونوں قوتوں سے زیادہ حاوی اور مؤثر ہے۔

ان کے تجزیے کے مطابق عقل اور دوسرے قویٰ مثلاً حس، تخیل اور حافظے میں دو بنیادی فرق ہیں جن سے عقل کا غیر مادی اور ناقابل فنا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کم تر قوتیں مادے سے متعلق ہیں اور اپنے عمل کے لیے جسمانی اعضاء پر منحصر ہیں۔ اس کے مقابلے میں عقل اس طرح محدود اور پابند نہیں۔ ادراک، تخیل اور حافظے میں ذہن کے سامنے جو کچھ پیش ہوتا ہے وہ کسی انفرادی مادی شے مثلاً درخت یا پہاڑ کا عکس ہوتا ہے۔ ان قوتوں کا میدان عمل صرف محسوسات تک محدود ہے جن کی مادی خصوصیات ظاہر و باہر ہیں۔ تجربے سے یہ چیز بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ان کا انحصار جسمانی اعضاء اور نظام عصبی پر ہے لیکن عقل کا معاملہ بالکل مختلف ہے۔ جب اشیاء کا تعقل کیا جاتا ہے تو ان کی حسی اور انفرادی خصوصیات سے بالا ہوکر کیا جاتا ہے۔ ہر انفرادی شے میں کچھ عمومی اجزا ہوتے ہیں۔ عقل ان عمومی اجزا کو عمل تجرید سے حسی اور انفرادی اجزا سے علیحدہ کر لیتی ہے، اور اس طرح خالص صورت کی شکل میں اس کا تعقل ہوتا ہے۔ ہمارے سامنے ایک انسانی فرد ہوتا ہے، لیکن عقل انسان کی مشترک ماہیت کا ادراک کرتی ہے، اس چیز کا جو تمام انسانوں میں مشترک ہے۔ وہ اس چیز کو نظر انداز کر دے گی جو مختلف انسانوں میں انفرادی طور پر پائی جاتی ہے۔ اس طرح علی رشتے کی کسی واحد مثال کو دیکھ کر عقل کی توجہ قانون علیت کے عمومی اصول کی طرف منعطف ہو جاتی ہے۔ عقل جس مشترک اور عمومی حقیقت کا تعقل کرتی ہے وہ خالص صورت ہے جو مادے کی آمیزش سے پاک اور بالا ہے۔ ارسطو کے نزدیک مادے کے باعث اشیاء میں انفرادیت اور خصوصیت پیدا ہوتی ہے۔ وہ قوت جو ان سے بالا ہو جائے اور خالص صورت کا ادراک کرے، اساسی طور پر اپنے وجود اور اثر و نفوذ کے لحاظ سے مادے سے بے نیاز ہوتی ہے۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ یہ تعقل جسمانی اعضاء کے عمل کا مرہون منت نہیں۔ باطن شناسی (Introspection) سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سادہ، بسیط اور ناقابل تجزیہ ذہنی عمل ہے، لیکن

ہمارے سب اعضاء مرکب ہوتے ہیں جن کو مختلف اجزا میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ پس اگرچہ یہ (ذہنی) عمل کسی جسمانی عضو پر منحصر ہوتا تو یہ بھی دوسروں کی طرح مرکب ہوتا ، جس کے مختلف عناصر میں مختلف اعضاء کی کار فرمائی کی جھلک نمایاں ہوتی ۔ یہ صحیح ہے کہ اس کا اظہار عضوی اجزا کے تغیرات سے مربوط ہوتا ہے لیکن اس کی حقیقی ماہیت ان سے متاثر نہیں ہوتی ۔

عقل اور ہر وہ چیز جو اس سے پیدا ہوتی یا اس سے وابستہ ہوتی ہے ، مادے سے آزاد ہے اور جسمانی عضویے سے بے تعلق ہوتی ہے ، اگرچہ وقتی طور پر وہ اس سے منسلک ہے ۔ چونکہ وہ غیر مادی ہے اس لیے وہ ماہیت اور فطرت کے لحاظ سے ملکوتی ہے اس لیے کہ روح کی خاصیت ہی مادے سے آزادی ہے ۔ چونکہ وہ بسیط ہے ، اس لیے عقل ناقابل فنا ہے ۔ صرف وہی چیز قابل فنا ہے جو مرکب ہے ۔ ایک طرف ہمیں اپنی خودی کی وحدت کا شعور ہے اور دوسری طرف ہمارے جسم کے مادے میں بے شمار تغیرات کے باوجود ہماری خودی کا تسلسل قائم رہتا ہے ۔ ان دونوں کے باعث ہم روح انسانی کے بسیط ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں ۔[۱] کمتر قوتوں کا عمل طامس کے نزدیک ہمارے اجسام کی فنا کا باعث بنتا ہے لیکن ہماری عقل زندہ رہتی اور اپنا کام کرتی رہتی ہے ۔[۲] البتہ اگر خدا چاہے تو وہ فنا ہو سکتی ہے لیکن اس کی کوئی معقول وجہ پیش نہیں کی جا سکتی ۔

عقل سے قوت ارادی پیدا ہوتی ہے جو اپنے وجود کے لیے عقل پر بہت زیادہ انحصار رکھتی ہے ۔ اس کو علمائے الٰہیات "شہوت معقولہ" کا نام دیتے ہیں ۔ کم معقول شہوت کا اظہار حسی منزل میں ہوتا ہے جہاں انسان مادی اور حسی خواہشات کی تسکین چاہتا ہے ۔ لیکن عقل کے سامنے خیر کی عمومی ماہیت کا ادراک ہے اور اس کے باعث اس میں اس خیر کے حصول کا بے پناہ جذبہ پیدا ہوتا ہے ۔ یہی وہ جذبہ

---

۱ ۔ ردالمخالفین ۔ دوم ، ۵۰ - ۵۵ ۔

۲ ۔ ایضاً ، دوم ، ۷۹ ، ۸۱ ، ۸۱ ۔ بعض دوسری قوتیں مثلاً ارادہ اور محبت جو عقل سے وابستہ ہیں ، وہ بھی غیر فانی ہیں ۔

ہے جسے قوت ارادی کہا جاتا ہے جب وہ عقل کی راہنمائی قبول کر لے ۔ [۱]
یہ قوت ارادی جائز طور پر سب شہوات رذیلہ پر حاوی ہوتی ہے ۔
ان شہوات کا مرکز کبھی کوئی ایک شے ، کبھی کوئی دوسری اور
کبھی تیسری ہوتی ہے ، جو بھی ہمارے لیے وقتی طور پر خوبیوں کی
حامل ہو ، لیکن قوت ارادی کا مرکز غیر عمومی ہے جو اپنی ذات
میں بلا تعین خوب‌تر ہے ۔ جہاں دوسرے حیوانات اپنی محدود نطرت
کے باعث محدود اور انفرادی بھلائیوں سے مطمئن ہو جاتے ہیں ، انسان
جس کی خصوصی صفت ہی عقل ہے ، وہ خیر مطلق سے کم کسی شے
پر مطمئن نہیں ہوتا ۔ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ خیر کے
محدود اور انفرادی مظاہرات سے (بذریعۂ تجرید) کمال مطلق کا
ادراک کر سکے اور یہی مدرک نصب العین اس کی قوت ارادی کا
معروض ہے ۔ ظاہر ہے کہ خیر مطلق اپنے محدود مظاہر سے کہیں
ماوراء ہے ، وہ ان سے کہیں بالا ہے جیسا کہ لامحدود محدود سے اور
باقی فانی سے ۔ یہ عقل ہی ہے جو ہمیں اس خیر مطلق کے نصب العین
کی طرف کشاں کشاں لیے جاتی ہے ۔ ہمیں احساس ہے کہ ہم اس
منزل تک پہنچ سکتے ہیں اس لیے کسی کمتر خواہش پر مطمئن نہیں
رہ سکتے ۔ [۲]

جب ہم اس لامحدود نصب العین کی طرف توجہ مبذول
کرتے ہیں تو ہماری قوت ارادی اپنی آزادی اور اپنے اختیار کا ثبوت
مہیا کرتی ہے [۳] ۔ کیتھولک حکماء کے نزدیک قوت اختیار سے یہ مراد
نہیں کہ اس کے ارادے اور انتخاب میں قانون علیت کارفرما نہیں ۔
انسان کا ہر فعل قانون علت و معلول کے عمل کا نتیجہ ہے مگر اس کی
حالت میں یہ علت خارجی نہیں داخلی ہے ۔ اس کا ہر عمل خود فعلیت
(self-determination) کا نتیجہ ہے ۔ جب غور و خوض کے بعد انسان
ایک فیصلے تک پہنچتا ہے تو یہ فیصلہ نہ محض اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے
اور نہ اس کی علت محض وہ محرک (motive) ہوتا ہے جو غور و خوض

---

۱ ۔ ایضاً ۔ دوم ، ۴۷ ۔
۲ ۔ ایضاً ۔ دوم ، ۴۷ ۔
۳ ۔ ایضاً ۔ دوم ، ۴۸ ۔

سے پہلے سب سے زیادہ طاقتور اور قوی تھا ۔ وہ علت جو اس فیصلے کا باعث ہوتی ہے صرف فرد کی اپنی خودی ہوتی ہے جو عمومی خیر کی متلاشی ہے ۔ اس طرح انسان اتفاق اور جبر دونوں سے آزاد ہوتا ہے ۔ ہمارا ارادہ نہ کسی اخلاقی خلا میں اس طرح معلق ہوتا ہے کہ اس کے مظاہر ہر قسم کے قانون علت سے بے نیاز ہوں اور نہ وہ ان علل کے قبضۂ اقتدار میں ہے جو کسی گزشتہ زمانے میں متعین ہوئے اور جو نئے حالات کی روشنی میں ناقابل تغیر ہیں ۔

یہ نتیجہ کسی حد تک تو مذکور بالا ماہیت ارادہ کے مضمرات سے ثابت ہوتا ہے ۔ اگر ''شہوت معقولہ'' کوئی شئے ہے تو کیتھولک حکماء کے نزدیک وہ آزاد ہوگی ۔ شہوت معقولہ اور شہوت نفسانی میں اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ اول الذکر شہوات کے سامنے عمومی خیر کا نصب العین ہوتا ہے اور اس کے اظہار میں عقل کی کارفرمائی ہوتی ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ نفسانی خواہشات اس پر اثر انداز ہوتی ہیں لیکن اگر یہ مکمل طور پر انھی محرکات کے زیر اثر ہوں تو پھر اس کو دوسروں سے تمیز کرنا مشکل ہو جائے گا ؛ اس حالت میں ''شہوت معقولہ'' کا وجود محال ہوگا ۔ جہاں کہیں قوت ارادی موجود ہے ، اس کے عمل کی صحیح علت قوت عقلیہ ہے جو ماورائے حس خیر مطلقہ کی تلاش میں منہمک رہتی ہے ۔ جب ہم ضمیر کے مضمرات کا تجزیہ و تحلیل کرتے ہیں تو کسی حد تک یہی نتیجہ حاصل ہوتا ہے ۔ یہ ضمیر ہی ہے جس کے باعث ہمیں قانون اخلاق کا شعور حاصل ہوتا ہے ، جس کے احکام کو ہم اپنے لیے فرض قرار دیتے ہیں ۔ وہ ہمیں ترغیب دیتے ہیں کہ ہم عارضی اور وقتی خواہشات کی بجائے ابدی اصولوں کی پیروی کریں ۔ اب حالت یہ ہے کہ جن اصولوں کی پیروی ہمیں کرنی چاہیے ہمیں ان کی پیروی کرنے کی پوری قدرت حاصل ہے ۔ اگر ایسا نہ ہو تو اخلاق ذمہ‌داری کا احساس بے معنی اور لغو ہوتا ! چنانچہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہمارے اعمال نہ اتفاق کا نتیجہ ہیں اور نہ شہوات کا ۔ وہ اس قوت کا نتیجہ ہیں جس کے باعث ہم عمومی قانون کے تصور کا ادراک کرتے اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں ، یعنی قوت عقلیہ ۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس نتیجے کی تصدیق نفسیاتی مشاهدے

سے بنتی ہوتی ہے ۔ جب ہم مختلف امکانات میں سے کسی ایک کا انتخاب کرتے اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں اور اس تمام عمل کا نفسیاتی مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ ہمارے اکثر اعمال کا باعث کوئی نہ کوئی غیر عقلی محرک ہوتا ہے تاہم جب قوت عقلیہ چوکس اور خبر دار ہو تو ان محرکات کا اثر زیادہ نہیں ہوتا ۔ ان حالات میں قوت عقلیہ نتیجہ پیدا کرنے میں کافی حد تک مؤثر ہوتی ہے ۔ اول ، یہ قوت عقلیہ ہماری توجہ کو شہوات کے پیدا کردہ محدود مقاصد سے ہٹا کر لامحدود اور عمومی خیر پر مرتکز کرتی ہے ۔ دوسرے ، اس کے باعث غور و خوض کا سارا عمل قائم ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے ہمارا عمل کسی مؤثر اور قوی محرک کی پیروی کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ ہم ہر محرک کا جائزہ لیتے ہیں، اس کا دوسرے محرکات سے مقابلہ کرتے ہیں اور آخر کار اس راستے کو اختیار کرتے ہیں جو ہمارے خیال میں خیر کی منزل کی طرف رہنمائی کرتا ہے ۔ اگر ہم مطالبۂ نفس پر اعتماد نہیں کرتے تو یہ غور و خوض ایک بالکل بے کار اور لایعنی عمل ثابت ہوگا ۔ اس کے بغیر وہی نتیجہ نکلتا جو اس کی مدد سے نکلتا ہے ۔ تیسرے ، ہمارا یہ شعور کہ جس نتیجے تک ہم پہنچے ہیں ، یہ ہمارا اپنا فیصلہ ہے اور ہم خود اس کے نتائج کے ذمہ دار ہیں ، اس حقیقت کی تصدیق کرتا ہے کہ یہ ہماری قوت عقلیہ ہی ہے یعنی ہماری خودی کا بہترین اور اعلیٰ ترین مظہر ہی ہے جو اس کی صحیح علت ہے ۔ حیوانات کی زندگی عارضی خواہشات اور وقتی تقاضوں کی تکمیل ہی پر منحصر ہوتی ہے ۔ صرف انسان ہی وہ ہستی ہے جس کو قوت اختیار دی گئی ہے اور جو اپنے اختیار سے ابدی اور لامحدود خیر کو اپنا نصب العین بناتی ہے ۔

یہ ماورائی خیر کہاں پایا جاتا ہے ؟ اس کا وجود صرف ذات خدا وندی میں ہے ۔ چونکہ وہ حقیقی معنوں میں بالفعل حالت کا بہترین مظہر ہے اس لیے وہ تمام خوبیوں کا جامع ہے ۔ وہ صرف خیر مطلق ہی نہیں ، وہ خود خیر ہے ، اس کی ذات مجسم خیر ہے ، وہ ایک نصب العین اور منزل آخر ہے جو لوگوں کو اپنی طرف آنے کی دعوت دیتا ہے لیکن یہ دعوت صرف وہی لوگ قبول کر سکتے ہیں جو اختیار اور ارادہ رکھتے ہوں ۔ اس نصب العین تک پہنچنے کے تصور کا طریقہ بھی ظاہر و باہر ہے ۔

چونکہ قوت عقلیہ انسان کا بہترین ورثہ ہے اور یہی وہ قوت فارقہ ہے جو انسانوں کو مادے اور اس کی فنا پذیری سے بالا کرتی ہے اس لیے خدا تک پہنچنے کی تمام کوشش جس کے باعث ہم اپنی زندگی میں تکمیل خیر کر سکتے ہیں ، اسی قوت کا نتیجہ ہیں ۔ اس کا اصل کام اشیاء کی ماہیت سمجھنا اور ان کی حقیقی اور عمومی فطرت کا بلاواسطہ مشاہدہ ہے ۔ چنانچہ خدا کا مشاہدہ جس میں ہم اس کی ذات کو بلاواسطہ دیکھتے ہیں ، بالاختیار انسان کی آخری منزل اور اس کے لیے خیر مطلق ہے ۔

لیکن اس زندگی میں ایسا مشاہدہ ناممکن ہے ۔ یہاں خدا کو سمجھنے کے صرف دو طریقے ممکن ہیں ۔ ہم اپنی محدود عقل کے ذریعے خدا کے وجود اور اس کی کچھ صفات کا استدلالی علم حاصل کر سکتے ہیں ۔ اس علم کی خصوصیت یہ ہے کہ ہم محسوسات سے بذریعہ تجرید ایک علت اولیٰ تک جا پہنچنے میں کامیاب ہوتے ہیں ۔ یہ علم انفرادی اور خصوصی تصورات سے بالکل پاک نہیں ہو سکتا ۔ چونکہ ہمارا علم مختلف محدود تصورات کو جمع کر کے حاصل ہوتا ہے اس لیے ہم اس کی ان کمزوریوں سے پیدا شدہ نقائص سے بچ نہیں سکتے ۔ لیکن عقل کے علاوہ اس کو جاننے کا ایک دوسرا ذریعہ ایمان ہے ۔ اس ذریعے سے ہمیں مافوق‌الفطرۃ راہنمائی حاصل ہوتی ہے اور اس طرح ہمیں اس کی ذات کا بہتر علم حاصل ہوتا ہے جو عقل کی کارفرمائی سے بالکل پاک ہوتا ہے ۔ یہ صرف آخرت کی زندگی ہی میں ممکن ہے کہ ہم اس کی ذات کا جیسا کہ وہ ہے ، ایک عقلی مشاہدہ کر سکیں چونکہ اس وقت ہم جسمانی پابندیوں سے آزاد ہوں گے ۔ یہ مشاہدہ خود ذات کی ضَو فشانی کے باعث ہوتا ہے جو لامحدود اور محدود کے فاصلوں اور امتیازات کو دور کر کے انسانی ذہن کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ وجود مطلق کے نور کو برداشت کر سکیں ۔ اس سرور سرمدی میں انسان کی تمام خواہشات پایۂ تکمیل تک جا پہنچتی ہیں ۔ [۱]

اگر ان معاملات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ارسطو کی نفسیات پر مبنی دلیل کے علاوہ انسانی بقا کی ایک دوسری دلیل بھی پیش کی جا سکتی ہے ۔ اس دلیل میں ذرا توسیع کی جائے تو یہ ذات باری کے

---

۱ ۔ ردالمخالفین ۔ سوم ، ۴۷ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۶۳ ۔

اثبات کے حق میں ایک دوسری دلیل بن جاتی ہے ۔ انسان اپنی فطرت کے تقاضے کے باعث خیر کا طالب ہوتا ہے لیکن اس دنیا کے حالات ایسے ہوتے ہیں کہ اس خیر کی تکمیل ممکن ہی نہیں ، اس کی تکمیل کے لیے ایک ابدی زندگی کی ضرورت ہے ۔ اس سے پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ خدا ایک وجود کامل ہے جو خیر کا حامل اور اپنی مخلوق اور خاص کر انسان سے محبت رکھتا ہے ۔ ایسی حالت میں یہ فرض کرنا ایک امر محال ہوگا کہ خدا نے انسان کی فطرت میں لا محدود خیر کا جذبہ تو رکھ دیا لیکن اس کی تکمیل کے ذرائع اور مواقع فراہم نہ کیے ہوں ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے انسان کو اس طرح پیدا کیا کہ وہ ہمیشہ کی زندگی سے سرفراز ہو تاکہ اس طرح وہ تکمیل ذات کر سکے اور خیر و بھلائی کے نصب‌العین تک پہنچ سکے ۔ اس کے علاوہ اگر ہم دوسرے دلائل سے خدا کی ذات کا ثبوت پیش نہ کر چکے ہوتے ، تو انسان کا تلاش حق کا فطری جذبہ اس معاملے میں ہماری راہنمائی کر سکتا ہے ، بشرطیکہ ہم اس کے ساتھ یہ مفروضہ تسلیم کر لیں کہ تجربے کی رو سے یہ حقیقت ثابت ہے کہ کوئی فطری داعیہ اور جذبہ ایسا نہیں جو انسان میں موجود ہو اور اس کی تسکین کا مناسب انتظام نہ ہو ۔ ساری کائنات میں مقصدیت کار فرما ہے ، ہر جگہ اعضاء اور ان کی فعلیت میں ایک خاص مطابقت موجود ہے ، حیوان اور انسان میں اپنے ماحول سے ہم آہنگی پیدا کرنے کی جبلی صلاحیت پائی جاتی ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ یہ مطابقت کامل نہیں ہوتی اور نہ ہر تفصیل میں نمایاں ہوتی ہے ۔ اس سے ہم یہ فرض کر لینے میں حق بہ جانب نہیں ہوں گے کہ انسان کی ہر خواہش اور تمنا پوری ہو جاتی ہے ۔ ہم ہر روز تجربہ کرتے ہیں کہ اس کی بہت سی تمنائیں پوری نہیں ہوتیں لیکن اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کی خواہشات کی تکمیل کا مکمل انتظام موجود ہے ۔ ہر جان دار کو خوراک کی ضرورت ہے ۔ یہ تو یقیناً نہیں کہا جا سکتا کہ کوئی جان دار فاقے سے نہیں مرے گا ، لیکن اس کائنات میں ہر جان دار کی ضرورت کے مطابق خوراک موجود ہے اور ان میں اسے تلاش کرنے اور پا لینے کی صلاحیت بھی پیدا کر دی گئی ہے ۔ جڑوں کو پانی کی ضرورت ہوتی ہے اور اگرچہ بعض کو اپنی ضرورت کے مطابق پانی نہیں ملتا تاہم زمین میں کچھ نہ کچھ نمی ضرور ہوتی ہے جس سے ان کی مناسب نشو و نما میں کوئی خاص رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی ۔ ایسے انفرادی واقعات

کی بنا پر ہم یہ یقین کرنے میں حق بہ جانب ہوں گے کہ اگر انسان میں تلاش خیر کا جذبہ کار فرما ہے تو کائنات میں ضرور اس کی تسکین کا سامان بھی موجود ہوگا۔ ممکن ہے کہ بعض افراد اپنی زندگی میں کامیاب نہ ہوں لیکن ناکامیابی ہر حالت میں یقینی نہیں۔ یہ خیر ان تمام کمالات کی حامل ہونی چاہیے جو انسان کے تصور میں آ سکتے ہیں اور وہ لا محدود بھی ہوگی۔ یہ خدا کے وجود کی ایک علیحدہ دلیل ہے۔

عقل اور ایمان

اب ہمارے سامنے کیتھولک عقیدے کے ارتقاء کی تیسری شق ہے۔ خدا کے وجود اور اس کی ماہیت کے متعلق بحث ہو چکی ہے اور اسی طرح انسان کی قوت اختیار اور روح کے بقا کا اثبات بھی کیا جا چکا ہے۔ ان دونوں اور خاص کر مؤخرالذکر پر بحث کے دوران میں یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ انسان اگرچہ محدود اور غیر مکمل ہستی ہے بہر بھی اپنی قوت عقلیہ کے باعث ایک لا محدود اور کامل خیر کی تلاش میں منہمک ہے۔ یہ خیر حقیقی معنوں میں فوق‌الفطرۃ ہے کیوں کہ اس کا حصول چند ایسے شرائط سے وابستہ ہے جن کا پورا ہونا اس دنیا میں ممکن نہیں اور جو اس کے قوائے فطریہ کے بس کا روگ نہیں[1]۔ اس جگہ کیتھولک حکماء کے نزدیک ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ عقل کے علاوہ علم کا ایک اور ذریعہ بھی موجود ہے اور یہ ذریعہ فوق‌الفطرۃ وحی ہے جو عقل کے تقاضوں کی نفی نہیں کرتی بلکہ عقل سے حاصل شدہ واقفیت کی تصدیق کرتی ہے۔ انسانی زندگی میں اس کی بھی ضرورت ہوتی ہے[2]۔ یہ ہمارے فطری قویٰ کا کام ہے کہ ایسے معیار قائم کرے جن کی مدد سے ہم الہامی صداقتوں کی تصدیق کر سکیں۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ فطری قویٰ کے ذریعے حاصل شدہ حقائق کے علاوہ کئی ایک ایسے حقائق بھی ہیں جو صرف اسی الہامی ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں اور جن کو خود ہماری عقل تسلیم بھی کرتی ہے۔

۱۔ ردالمخالفین۔ حصہ سوم، ۱۴۷۔ خلاصۂ الٰہیات۔ II، حصہ اول۔ دوسری چوتھائی۔ شق نمبر ۵۔

۲۔ خلاصۂ الٰہیات۔ II، حصہ دوم، دوسری چوتھائی، شق نمبر ۳ اور ۴۔

اس مسئلے پر اس شکل میں غور کرنا چاہیے جس طرح وہ مندرجہ بالا نتائج سے مستنبط ہوتا ہے ۔ فی الحال تاریخ یا مروجہ اداروں کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ۔ انسان ایک محدود ہستی ہے جس کی عقل نا مکمل اور ناقص ہے ۔ وہ ایسے خیر کا متلاشی ہے جو فوق الفطرۃ اور ماوراء ہے ۔ اس کا حصول ایسی شرائط سے وابستہ ہے جن کا اندازہ لگانا ہمارے لیے تقریباً محال ہے ۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ فوق الفطرۃ مدد کے بغیر اس خیر اعلیٰ تک پہنچنے کا کچھ زیادہ امکان نہیں ۔ ہم اپنے فطری قویٰ کو جہاں تک ممکن ہے ، استعمال کریں ، پھر بھی وہ اس معاملے میں ہماری کوئی مدد نہیں کر سکتے ۔ وہ صرف یہ راہنمائی کر سکتے ہیں کہ اس موجودہ زندگی میں بہترین سعادت کیسے اور کہاں حاصل کی جا سکتی ہے ، لیکن وہ لافانی سعادت کے راستے کی نشان دہی نہیں کر سکتے ۔ نجات کے لیے ہمیں ایسی ہدایت کی ضرورت ہے جو ہماری عقل کی استعداد سے ماوراء ہے ۔ اگر ایسی ہدایت موجود نہ ہو تو اس کا زیادہ امکان ہے کہ ہم سے کوئی مہلک غلطی سرزد ہو جائے جس کے باعث نصب العین کا حصول نا ممکن ہو جائے ۔ ایسی ہدایت اور راہنمائی صرف خدا سے مل سکتی ہے کیوں کہ وہی ایک ایسی ذات ہے جو قادر مطلق بھی ہے اور حکیم مطلق بھی ۔ چونکہ وہ خیر اور محبت میں بھی یکتا ہے اس لیے اس نے اس قسم کی ہدایت اور راہنمائی کا پورا پورا انتظام کر رکھا ہے[1] ۔ خدا نے جو رحم و کرم سے متصف ہے، انسانی نسل کی تخلیق اس طرح کی ہے کہ اس میں ذات خدا وندی کی تلاش کا جذبہ موجزن رہتا ہے اور وہ اسے اپنا نصب العین بنانے پر ہر وقت تیار ہے ۔ لیکن اس کی فطری قوتیں اس مقصد کے لیے اس کی پوری مدد نہیں کر سکتیں ؛ چنانچہ اس نے انسان کی ان ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ہدایت کا مکمل سامان مہیا کر دیا ہے ۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انسان کی قوت عقلیہ استدلال کے ذریعے چند حقائق تک پہنچ جاتی ہے لیکن وحی کے ذریعے ان کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہے[2] ۔ یہ ظاہر ہے کہ عام آدمی میں اتنی عقلی استعداد نہیں ہوتی کہ وہ خدا کے وجود اور اس کی صفات کے اثبات میں

---

۱ ۔ ٹرنٹ (Trent) کی کونسل کا سوال و جواب نامہ ، دیباچہ ۱، ۲ ۔

۲ ۔ خلاصہ النہیات ۔ I ، پہلی چوتھائی ، شق نمبر ۱ ۔

ما بعدالطبیعیاتی دلائل کو پورے طور پر سمجھ سکے اور اکثر لوگ تو دنیاوی دھندوں میں اس طرح پھنسے ہوتے ہیں کہ انہیں ایسے معاملات کی طرف توجہ کرنے کی فرصت نصیب ہی نہیں ہوتی ۔ ان رکاوٹوں کے نتائج خاص طور پر خواہش اور ارادے کے معاملے میں زیادہ واضح طور پر نظر آتے ہیں ۔ اگر تمام انسان بہترین عقلی استعداد سے آراستہ ہوتے تو وہ خود ہی ایک لا محدود ہستی کے قائل ہو جانے اور اس کی ذات کو ایک مقصد اعلیٰ تصور کرتے ۔ لیکن عملی طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر آدمی ان مقاصد کو سمجھنے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتے جن کی مدد سے اس دنیا میں بہترین سعادت کا حصول ممکن ہے ۔ وہ نفسانی خواہشات اور سفلی جذبات کے زیر اثر اپنی زندگی کا کثیر وقت صرف کر ڈالتے ہیں ۔ لیکن یہ ممکن نہیں کہ خدا نے ایسی ناقابل رشک حالت کو بدلنے کے مواقع فراہم نہ کیے ہوں ۔ اس کی رحمت کے دروازے تو سبھی پر کھلے ہیں ، خواہ وہ جاہل ہو یا دانا ، مجبور ہو یا آزاد ۔ وہ حقائق جن سے انسان کی دائمی فلاح و بہبود وابستہ ہے ، کچھ اس طرح لوگوں کے سامنے بیان کیے گئے ہیں کہ ان کی صداقت محض عقلی تصدیق کی محتاج نہیں بلکہ ہر شخص ان کی قدر و قیمت کو آسانی سے پا سکتا ہے ، بشرطیکہ وہ اپنی فلاح سے دلچسپی رکھتا ہو اور اس تلاش میں پر خلوص ہو ۔ یہ ذریعہ فوق‌الفطرۃ وحی ہے جو کم زور عقل والوں میں پختہ یقین و اعتقاد پیدا کرتی ہے اور دانش ور اس کے عقلی نتائج کی تصدیق سے ایمان سے منور ہوتے ہیں ۔

ان واقعات کی روشنی میں ہم اس حقیقت تک پہنچتے ہیں کہ خدا نے ایسی وحی کا سلسلہ ضرور جاری کیا ہے اور یہ صداقت عیسائی صحیفوں میں محفوظ ہے ۔ جب ہم ان کا مطالعہ کرتے ہیں تو انہیں بہترین تصورات کا حامل پاتے ہیں جو ہماری اعلیٰ فطرت کے تقاضوں کی تسکین کا باعث ہیں ۔ ان صحیفوں کے پیش کرنے والے اس حقیقت کے اعلان میں متفق ہیں کہ یہ ان کے ذہن کی پیداوار نہیں بلکہ یہ خدا کی طرف سے نازل ہوئے ہیں اور یہ اسی کی توفیق ہے جس نے ان برگزیدہ انسانوں کو تمام مصائب اور مخالفت کے باوجود اس بلند مقصد کے لیے تیار کیا اور انہوں نے اس کام کو خوش اسلوبی سے سر انجام دیا ۔ اس نتیجے کی تائید بعض دوسرے ثانوی

---

۳ - ٹرنٹ کی کونسل کا سوال و جواب نامہ ، I ، باب ۲ ، چوتھائی ۲ ۔

واقعات سے بھی ہوتی ہے ۔ ان نبیوں اور رسولوں نے مستقبل کے چند ایسے واقعات کی طرف اشارہ بھی کیا جن سے اس مقصد عظیم کے سلسلے کو قائم رہنا تھا اور یہ تمام پیش گوئیاں اپنے اپنے وقت پر پوری ہو کر رہیں؛ خاص کر حضرت عیسیٰ کی زندگی اس طرح کی ایک پیش گوئی کی تکمیل تھی۔ اپنے مقصد اعلیٰ کی تصدیق کے طور پر انھوں نے عوام کے سامنے معجزات بھی پیش کیے ۔ یہ معجزات گویا خدا کی قدرت مطلقہ کا مظہر تھے جس سے یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ اچھے مقاصد کی خاطر وہ اپنے قوانین کو عارضی طور پر معطل بھی کر سکتا ہے ۔ منہ کے الفاظ سے بیمار اور کم زور تندرست ہو جاتے تھے ، مردے قبروں سے زندہ اٹھ آتے اور حیوانات کی عام جبلی حالت تبدیل ہو جاتی ۔ حضرت عیسیٰ کا بن باپ کے پیدا ہونا اور مرنے کے بعد قبر سے زندہ اٹھنا ان کے مقام رسالت کی تصدیق کے لیے خاص طور پر اہم تھے ۔ بیماروں کے تندرست ہونے کا عمل ابھی تک عیسائی کلیسا کا ایک نمایاں کارنامہ ہے جو عیسائیت کے صحیح ہونے کی ایک فوق‌الفطرۃ دلیل ہے ۔

جدید انسان سائنس کے نظریات کے زیر اثر معجزات کو تسلیم کرنے سے گھبراتا ہے[1] ، اس لیے اس پر تفصیل سے بحث کرنے کی ضرورت ہے کہ کیتھولک عقیدے کے مطابق معجزات کے باعث انسان اپنی قوت عقلیہ سے حاصل کیے گئے نتائج کی تصدیق فوق‌الفطرۃ ذرائع سے کر سکتا ہے ۔ معجزات کے جواز کا انحصار کیتھولک حکماء کے نزدیک ایک ایسے خدا کے اثبات پر ہے جو خیر کامل کا مجسمہ اور شخصی صفات کا حامل ہے ۔ اگر ہم ایسے خدا پر ایمان نہیں لاتے تو پھر البتہ معجزات کے متعلق اس سے مختلف نظریہ قائم کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن اگر ہم خدا کی اس ماہیت کو تسلیم کریں تو پھر ایسے واقعات سے ہماری کچھ توقعات وابستہ ہوتی ہیں ۔ اول ، یہ توقع ہوتی ہے کہ خدا جو اس کائنات اور اس کی تخلیق کا ذمے دار ہے اس پر قادر ہے کہ بعض اخلاقاً مقاصد کی خاطر وہ ان قوانین کو نظر انداز کر دے ، اس لیے نہیں کہ وہ ترتیب کی بجائے بے ترتیبی پسند کرتا ہے یا اس سے کسی غیر ذمہ داری کا اظہار ہوتا ہے ، بلکہ اس لیے کہ کائنات کے

---

۱ ۔ اس مسئلے کی صحیح ماہیت پر بحث باب ۸ میں کی جائے گی ۔

تمام قوانین روحانی مقاصد کی تکمیل کے لیے وضع کیے گئے ہیں اور جہاں کہیں ان دونوں میں تصادم واقع ہوگا ، روحانی مقاصد کی تکمیل کو ترجیح دی جائے گی ۔ دوسرے یہ توقع کہ خدا نے انسان کی فلاح و بہبود اور اس کی نجات کے لیے کسی فوق الفطرت وحی کا انتظام ضرور کیا ہے ! اس کام کے کے لیے وہ چند برگزیدہ انسانوں کو منتخب کرتا ہے جن پر اس کی وحی نازل ہوتی ہے ۔ یہی وہ بلند ترین انسان ہیں جن کے ذریعے ہمیں وہ حقائق ملتے ہیں جو شاید ان کی عقل سے بھی ماوراء ہوتے ہیں اور جن تک وہ اپنی ذاتی کوشش سے شاید نہ پہنچ پاتے ۔ چونکہ انسان کی قوت عقلیہ اپنی فطرت کے لحاظ سے ان حقائق کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتی ہے اس لیے اس عمل کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پابندیاں جو عقل کو اس مادی دنیا کے ماحول کے باعث ایک تنگ دائرے تک محدود رکھتی ہیں ، خود بہ خود ختم ہو جاتی ہیں ۔ تیسرے ، یہ توقع ہوتی ہے کہ ان الہامات کی صداقت کی تصدیق خدا کے ہر جگہ موجود ہونے کے دوسرے نمایاں مظاہر سے ہو سکے گی ۔ چونکہ یہ الہامات انسانی تخیل کے استدلالی اور غلط بیانات سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوتے ، سوائے اس کے کہ وہ بلند اخلاق اصولوں کا اظہار ہیں ، اس لیے خدا ان کو نازل کرتے وقت چند ایسی نمایاں نشانیاں بھی نازل فرماتا ہے جن سے یہ ثابت ہو سکے کہ وہ خدا کی طرف سے القا ہوئے ہیں اور اس طرح انسان کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ جن باتوں پر وہ ایمان لایا ہے وہ صحیح ہیں ۔ لیکن تاریخ چندجعلی معجزات کا پتا بھی دیتی ہے اس لیے عقل کو اختیار دیا جانا چاہیے کہ وہ معجزات کی صداقت کا معیار قائم کرے اور ان کے مطابق ان کے حق و باطل ہونے کا فیصلہ کر سکے ۔ اس عمل میں یہ توقع اس کی راہنمائی کرتی ہے ، یعنی وہ اس امکان کو تسلیم نہیں کرتی کہ تمام معجزات کی شہادت ناکافی ہو سکتی ہے بلکہ فرض کرتی ہے کہ بعض ایسے معجزات یقیناً خدا کی طرف سے ہیں ۔ اصلی اور جعلی خرق عادات میں اکثر مماثلت پائی جاتی ہے اور یہ مماثلت یقیناً عقل کے لیے ایک مشکل مسئلہ ہے لیکن اس مسئلے کے باعث یہ کسی طرح جائز نہیں کہ ہم خرق عادت کے وجود سے ہی انکار کر دیں ۔

اگر ہم بائیبل کے معجزات اور پیش گوئیوں پر اس بنا پر شک کریں کہ سائنسی تنقید کے معیار کے مطابق ان کے وقوع کی تسلی بخش شہادت موجود نہیں تو کیتھولک حکماء اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں

کہ سب سے بڑا معجزہ انسانوں کے سامنے موجود ہے جس پر کسی کو شک نہیں ۔ یہ معجزہ عیسائی کلیسا کا نشو و ارتقا اور اس کی توسیع ہے ۔ حضرت مسیح کے حواری اور پیرو چند کم زور ، غریب اور ان پڑھ لوگ تھے جن کا تعلق معاشرے کے کمزور ترین درجے سے تھا ۔ انھیں طاقت ور مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور بظاہر ان کی کامیابی کا کوئی زیادہ امکان نہ تھا ۔ وہ دولت ، علم اور سیاسی مقام کے لحاظ سے تقریباً صفر تھے ۔ انھیں نہ صرف اپنی طرح کے انسانوں کی نفرت اور حقارت کا شکار ہونا پڑا بلکہ سیاسی اقتدار کے حامل لوگوں کی طرف سے انتہائی ظلم و استبداد بھی برداشت کرنے پڑے ۔ ظالمانہ تشدد اور بے رحم موت ان کی قسمت میں تھی ۔ اس کے علاوہ جس تعلیم کے وہ علم بردار تھے اس میں مادی آرام اور دنیاوی جاہ و جلال کا کوئی وعدہ نہ تھا ۔ وہ لوگوں کو اس دنیا اور اس کے لذائذ ترک کرنے اور روحانی بہبودی کی خاطر غربت اور تکلیف برداشت کرنے کی دعوت دیتے تھے ۔ بظاہر تو یہ حالات ایسے تھے جن سے بجا طور پر یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ ایسی تحریک بہت جلد ختم ہو جاتی لیکن اس کے بجائے وہ آہستہ آہستہ بڑھتی چلی گئی اور اس کا اثر نسل در نسل ترقی کرتا چلا گیا ۔ اس کے ان پڑھ مبلغ ، حکماء کی دانائی کے مقابلے میں کامیاب ہوئے اور لوگوں نے ہر قسم کے مظالم اور مصائب کا صبر سے مقابلہ کیا ۔ اس دور میں جب رومی سلطنت اپنے زوال کے دور میں پہنچ چکی تھی ، ان لوگوں نے بلند ترین کردار اور عظیم‌الشان سیرت کا مظاہرہ کیا ۔ کارڈینل نیو مین کہتا ہے کہ خدا کی توفیق کے بغیر ناممکن تھا کہ ایک ہی نصب‌العین ہزاروں انسانوں کے قلب میں جاگزیں ہو جائے اور ان کو ہر قسم کے مصائب کا مقابلہ کرنے کا اہل بنا دے ۔ یہ تحریک اس طرح سات آٹھ صدیوں تک سرگرم عمل رہی جس نے اپنے زمانے کی مضبوط ترین حکومت کے اقتدار کو جھکا دیا اور اس کے پیروؤں کو غاروں اور زمین دوز غاروں سے نکال کر سلطنت کے تخت پر بٹھا دیا ۔ [۱] کیتھولک فلسفی کے لیے یہ عظیم ترین معجزہ ہے جس پر اس کے عقیدے کی بنیاد استوار ہوتی ہے ۔

---

۱ - The Grammar of Assent (دوسرا ایڈیشن) ، صفحہ 459 ۔

کلیسا کا مقام اور اقتدار

اگر ان حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے کوئی شخص عیسائی صحیفوں کو الہامی سمجھے اور عقل کے ساتھ ساتھ ایمان سے بھی آراستہ ہو تو اس کے سامنے عیسائی اُمت کی وحدت موجود ہے ۔ یہ کیتھولک عقیدے کی چوتھی اور آخری شق ہے ۔ کلیسا کا تارخی سلسلہ صدیوں سے اسی نہج پر کارفرما ہے جس کا آغاز خود مسیح کے ہاتھوں ہوا اور دوسرے عیسائی فرقوں کے مقابلے پر زیادہ وسیع ہے ۔ اس کی زندگی صدیوں کے مسلسل تجربے کی حامل ہے اور جو شخص بھی اس کی رہنمائی قبول کرتا ہے اس کی روحانی خواہش اور تمنا کی تسکین اور تشفی ہوتی ہے ۔ کم از کم اس کا دعویٰ یہ ہے جس کو وہ پورے اعتماد سے لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے ۔ اگر کسی شخص میں غیر معمولی مذہبی جذبہ کارفرما ہے تو اس کے سامنے دنیاوی قربانی کا راستہ کھلا ہے ۔ وہ راہبانہ زندگی اختیار کر کے پاک بازی ، غربت اور عفت کی راہ پر گامزن ہو سکتا ہے یا تبلیغی زندگی کی کٹھن منزل کو اپنے لیے منتخب کر سکتا ہے ۔ اگر وہ خدا کی راہ میں خانگی زندگی کی دلچسپیوں کو خیر باد کہتا ہے اور اپنے میں دوسروں کی روحانی راہنمائی کی صلاحیت موجود پاتا ہے تو وہ بطور پادری کلیسا کی خدمت کر سکتا ہے ۔ اگر اس میں علمی قابلیت ہے تو وہ بچوں کا معلم بن سکتا ہے اور اپنے زور قلم سے اپنے مذہب کو اس طرح پیش کر سکتا ہے کہ وہ دوسروں کے لیے قابل قبول معلوم ہو ۔ اگر وہ ایک معمولی عامی کی زندگی گزارنا چاہے تو کلیسا کے پاس اس قسم کے ذرائع موجود ہیں کہ وہ اس کی زندگی کے نازک ترین اور مشکل ترین مرحلوں پر اس کی راہنمائی کر سکے اور اسُ کو آسایش پہنچا سکے اور روزمرہ کی زندگی کے روح کش ماحول میں دلچسپی پیدا کر سکے ۔ عشائے ربانی کی رسوم کے ذریعے خدا کی محبت اور اس کی آخروی نجات کی توقع ایک مشہود شکل میں اس کے سامنے موجود ہو جاتی ہے ۔ یہ وہ مادی ذرائع ہیں جن کی مدد سے وہ مسیح کے کفارے کے طور پر مر جانے کے اسرار کی حقیقت کو سمجھ لیتا ہے اور اپنی روحانی زندگی کے لیے تازگی کا سامان مہیا کر لیتا ہے ۔ جب وہ موت کے بعد دوسری زندگی میں جنم لیتا ہے تو گویا ایک مشفق ماں اس کو اپنی گود میں لے لیتی ہے جو اسے تسلی دیتی اور اس کو آمید بندھاتی ہے کہ چونکہ اس نے دنیا میں اس پر بھروسہ کیا ہے اس لیے وہ

ابدی زندگی کی انتہائی سعادتوں سے محروم نہیں رہ سکتا ۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ کلیسا نے عقلی حاکمیت اور اخلاقی راہنمائی کا فرض اپنے ذمے لے کر لوگوں کی ایک عام ضرورت کو پورا کیا ہے ۔ آسمانی صحیفوں کی تاویل اور تعبیر کرتے وقت اور خاص طور پر اس وقت جب کوئی شخص روزمرہ کی زندگی کے لیے قواعد و ضوابط کا استنباط کرنا چاہتا ہو ، تو اس کو اپنے فیصلے کے متعلق صحیح ہونے کا یقین نہیں ہو سکتا ۔ ہو سکتا ہے کہ خواہ عملی طور پر ہم کتنے ہی بلند و اعلیٰ کیوں نہ ہوں ، ہم سے غلطی سرزد ہو جائے اور یہ غلطی ہماری روحانی زندگی کے لیے انتہائی خوفناک ہو سکتی ہے ۔ اس وجہ سے کلیسا نے یہ فرض اپنے ذمے لیا ہے اور یہ کام اس نے مسیح کے بیان کردہ حکم کے مطابق کیا ہے ۔ انجیل میں کم از کم دو جگہ اس کا ذکر ہے کہ مسیح نے پطرس کو راہنمائی اور اقتدار کا منصب عطا کیا ۔ ۱

اب کیتھولک روایت کے بموجب پطرس رومی کلیسا کا بانی اور پہلا سربراہ تھا اور اس نے اپنا یہ منصب اپنے جانشینوں کے سپرد کیا اور اسی طرح دوسرے رسولوں نے اپنے اپنے منصب دوسروں کے حوالے کیے ۔ کیتھولک نظریے کے مطابق پاپائے روم اب پطرس کے اس اقتدار کا حامل ہے اور اس طرح کلیسا کے دوسرے عہدہ دار اپنے قدیم پیش روؤں کے اقتدار کے حامل ہیں اور یوں کلیسا ایک مکمل اشرافی نظام ہے ۔ عوام یا کلیسا کے ادنیٰ کارندے ہر قسم کے اقتدار سے محروم ہیں ۔ حاکمیت کلی محض پطرس کے جانشین کو حاصل ہے جنھوں نے یہ اقتدار مسیح سے حاصل کیا اور مسیح نے خدا سے ۔ اس کی بنیاد محض ایک تاریخی تسلسل پر ہے جو خدا کی طرف سے ایک زمانے میں اسے سونپا گیا ۔ اس کے اقتدار کا ماخذ لوگوں کی موجودہ ضروریات کا احساس نہیں ۔ ۲

لیکن اس اقتدار کا استعمال جو پاپا اور اسقفوں کو حاصل ہے ، کبھی مطلق العنانی سے نہیں ہوا ۔ ہر اہم معاملے میں آخری فیصلہ دینے سے پہلے ہر قسم کی سوچ بچار کی جاتی ہے اور صدیوں سے قائم روایات کا

---

۱ - متی - ۱۶ ، ۱۳ - ۱۹ - دیکھیے یوحنا ۲۱ ، ۱۵ - ۱۸ -

۲ - کے - ایڈم (K. Adam) : "کیتھولک روح" صفحہ ۲۲ اور مابعد ۔

پورا پورا لحاظ رکھا جاتا ہے ۔ اگرچہ کلیسائی ایمان کی بنیاد بائیبل اور اسلاف کے اعمال پر ہے جو آج تک تغیر سے بالا ہیں ، تاہم اس میں نشو و ارتقاء کا پورا پورا امکان موجود ہے ۔ ایک طرف تو ہم اس کے مفہوم کی بہتر تعبیر کرنے کے مجاز ہیں اور کر سکتے ہیں اور دوسری طرف ہم ان قدیم مآخذ کو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور فلسفیانہ اور معاشرتی تصورات سے ہم آہنگ کر سکتے ہیں ۔ [1] پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ آہستہ آہستہ کلیسا نے حضرت مریم کو ایک بلندتر مقام دیا اور دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ کلیسائی حاکمیت نے مذہبی تجدید اور اشتراکیت دونوں کے خلاف فیصلہ صادر کیا ہے ۔ ہر زمانے میں مختلف مسائل اور نظریات پیدا ہوتے رہتے ہیں جن کے متعلق کلیسا نے کوئی خاص فیصلہ نہیں کیا ۔ یہ نظریات اکثر آپس میں متضاد ہوتے ہیں لیکن یہ کسی نہ کسی حیثیت میں قدیم نظریات سے مطابقت یا مشابہت رکھتے ہیں ۔ ہر کیتھولک اس معاملے میں بخوبی فیصلہ کر سکتا ہے کہ ان میں کون کون سے عقائد و نظریات اس کے مذہب کے بنیادی تصورات سے ہم آہنگ ہیں اور کون سے اس کی بنیادی روح کے منافی ۔ جب پاپائے روم اپنے منصب کی حیثیت سے ایمان یا اخلاقیات کے متعلق گفتگو کرتا ہے تو گویا وہ صداقت کے ایک دوھرے معیار کی پیروی کرتا ہے ۔ ایک طرف تو وہ وحی ہے جو گزشتہ زمانے میں نازل ہوئی اور جو اس عقیدے کی بنیاد متصور ہوتی ہے ، دوسرے وہ اجماعی فیصلے ہیں جو صدیوں کی کلیسائی تاریخ کا حصہ ہیں ۔ ہر بات کے آخری فیصلے کا اختیار صرف پاپائے روم کو ہے جو اس زمین میں مسیح کا نائب اور خلیفہ ہے ۔

جہاں خدا کیتھولک عقیدے کے مطابق مقصد اعلیٰ ہے وہاں کلیسا اس کی عقیدت کا مرکز موجود ہے ۔ وہی ہر شخص کے لیے مذہبی صداقت اور اخلاق سچائی کا فیصلہ کرتا ہے ۔ اس ذمہ داری کو ادا کرتے ہوئے کلیسا کے تین مختلف کردار ہیں : سب سے پہلے وہ نبیوں اور رسولوں کا نمائندہ ہے جن پر خدا کی خاص عنایت سے وحی کا نزول ہوا جس نے ان کی عقلی بصیرت کی راهنمائی کی ۔ اس منصب پر فائز ہونے سے وہ ایک اعلیٰ تر مقام حاصل کر لیتے ہیں جو باقی انسانوں کے لیے اس دنیا میں

---

۱ - خلاصۂ الٰہیات ، حصہ دوم (ب) - چوتھائی اول ، شق ۷ -

حاصل کرنا ممکن نہیں - وحی کو سمجھنے اور اس کو دوسروں تک پہنچانے کے لیے خدا نے ان کے قویٰ کو مادے اور حواس کی پابندیوں اور حدود سے آزاد کر دیا - چونکہ وحی کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے اس لیے یہ کام اب کوئی شخص سرانجام نہیں دیتا - انسان کی نجات کے لیے ضروری صداقت لوگوں تک پہنچ چکی ہے - [۱] دوسرے ، پاپا اور اسقفوں کا منصب ہے - ان کے ذریعے کوئی نئی وحی یا الہام وصول نہیں ہوتا لیکن چونکہ وہ نبیوں اور رسولوں کے جانشین ہیں اس لیے زمانے کے تقاضوں اور ضروریات کے مطابق وہ وحیٔ آسانی کی تعبیر کرنے کا حق رکھتے ہیں - تیسرے ، پادری اور عوام ہیں جن کا کام صرف یہ ہے کہ وہ وحی پر ایمان لائیں اور کلیسا کے فیصلوں کے آگے سر تسلیم خم کر دیں - ان کی زندگی کلیسا کے لیے کافی اہم ہے اور وہ اپنے اعمال سے کلیسائی عقائد کی توضیح کر سکتے ہیں لیکن نہ انہیں کوئی اقتدار حاصل ہے اور نہ انہیں وحیٔ آسانی کی تعبیر کا کوئی حق ہے - ان میں سے بعض ترقی کر کے اسقف وغیرہ بن سکتے ہیں لیکن عام طور پر ان کا فرض محض اطاعت ہے - بعض کا کام حکومت کرنا اور تعلیم دینا ہے اور بعض کا فرض محض اطاعت و فرماں برداری کرنا ہے - [۲]

اس سے معلوم ہوا کہ کیتھولک نقطۂ نگاہ سے ایمان ایک عقلی تقاضا بھی ہے اور اخلاقی ذمہ داری بھی - عقلی نقطۂ نگاہ سے ایمان وحیٔ خداوندی کی بنیاد پر ماورائے حس حقائق کا اقرار ہے اور قابل قبول ہونے کی حیثیت میں وہ فطری عقل کے استدلالات سے کہیں بالا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد خدا کا ماورائی نور ہے ، وہ خدا جو تمام صداقتوں کا منبع و مصدر ہے - عقل کے نتائج غلط بھی ہو سکتے ہیں ، اس وجہ سے وہ مرتبے میں بھی اس سے برتر اور اعلیٰ ہے - اخلاقی نقطۂ نگاہ سے یہ خدا کے ساتھ ایک مخلصانہ اور آزادانہ میثاق و عہد ہے اور اس طرح سے کلیسا سے وفاداری کا حلف — خدا جو انسان کے لیے خیر مطلق کا نصب العین ہے اور کلیسا جو اس کا جائز زندہ خلیفہ اور نائب - [۳] کیتھولک نقطۂ نگاہ سے یہ عہد و پیمان ضروری

---

۱ - ایضاً ، پہلا حصہ ، پہلی چوتھائی ، شق نمبر ۸ -

۲ ٹرنٹ (Trent) کی کونسل کا سوال اور جواب نامہ ، پہلا حصہ ، باب ۱۰ ، چوتھائی ۲۳ -

۳ - ایضاً - پہلا حصہ ، باب ۱۰ ، چوتھائی ۲۳ -

ہے کیونکہ اس کے بغیر علم و فضل کا غرور انسان کو عقل سے ماوراء وحی کی حاجت سے بے نیاز کر دیتا ہے اور کلیسا کے اقتدار کو تسلیم کرنے کے لیے جس عجز و نیاز کی ضرورت ہے ، اس سے انسان محروم ہو جاتا ہے ۔

کیتھولک نظریات کے غیر اہم عناصر پر بحث کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس طریقۂ استدلال کے ایک دلچسپ پہلو پر نظر ڈال لی جائے ۔ جیسا کہ آئندہ مباحث سے معلوم ہو گا ، ہر فلسفۂ مذہب نے اپنے اپنے نتائج کی بنیاد ایک خاص اصول پر رکھی ۔ کسی نے تجربہ اور کسی نے عقل اور کسی نے ماورائے عقل وجدان کو راهنما بنایا ۔ کسی نے کلیسا کی حاکمیت کو اپنایا اور کسی نے محض اسلاف کی روایات کو معیار بنایا ۔ کیتھولک فلسفے کی زیادہ اور مسلسل کامیابی کا ایک سبب یہ ہے کہ اس نے ان میں سے کسی اصول کو بھی ترک نہ کیا بلکہ ان سب کو ایک عضوی وحدت میں تبدیل کر کے ان سے پورا پورا فائدہ اٹھایا ۔ تلاش حق کے لیے پہلا قدم عام تجربی مشاہدات اور عقل کے قائم کردہ علمی حقائق ہیں ، ان کے بغیر تحقیق کا کام شروع ہی نہیں ہو سکتا ، لیکن جب ہماری تلاش ختم ہو جاتی ہے تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ ان حقائق کی صحیح تعبیر کا حق واقعی کلیسا کو ہونا چاہیے اور اس کے ساتھ ہی یہ احساس بڑی شدت سے پیدا ہوتا ہے کہ اس عقل سے ماوراء وجدان کی شدید ضرورت ہے جو شاید صرف موت کے بعد کی زندگی میں نصیب ہو سکے، جس کی مدد سے ہم نور خداوندی کا مشاہدہ کر سکیں جو حقیقت مطلقہ اور خیر کل ہے ۔

سائنس کے متعلق کیتھولک نقطۂ نگاہ

کیتھولک نقطۂ نگاہ سے مذہب اور سائنس کے باہمی تعلق کی نوعیت مندرجہ بالا اصولوں سے مستنبط ہوتی ہے ۔ جب سائنس کلیسا کے کسی عقیدے کی تردید کرتی نظر آئے تو ان حکماء کے نزدیک وہ سائنس غلط راستے پر گام زن ہے اور اس نے یہ غلط نتائج کچھ ناقص مفروضات سے حاصل کیے ہیں ۔ مثلاً اگر علم نفسیات یہ ثابت کرنے کی کوشش کرے کہ انسانی روح ملکوتی اور ناقابل فنا نہیں اور وہ اختیار سے محروم ہے تو ہم ان نتائج کو صرف اس لیے رد نہیں کریں گے کہ وہ مذہب کے خلاف ہیں بلکہ

اس لیے بھی کہ وہ سائنسی نقطۂ نگاہ سے غلط ہیں - ذات خداوندی سب سچائیوں کا منبع ہے اور واحد ہے اس لیے اس سے متضاد باتیں صادر نہیں ہو سکتیں - کیتھولک حکماء یہ تسلیم کرتے ہیں کہ کلیسا کے ذمہ دار افراد سائنسی انکشافات کے خلاف اعتراضات کرتے رہے ہیں جو حقیقت پر مبنی نہ تھے اور بعد میں انہیں ان اعتراضات کو واپس لینا پڑا - کئی صدیوں تک یہ لوگ کوپرنیکس کی نئی دریافتوں کو اس لیے ناقابل قبول قرار دیتے رہے کہ وہ بائیبل اور ارسطو کے نظریات کے خلاف ہیں - برونو کو آگ میں جلا دیا گیا اور گلیلو کو اپنے عقائد سے منحرف ہونے پر مجبور کیا گیا - یہ صحیح ہے کہ کلیسا نے سرکاری طور پر نظریۂ ارتقاء کی مخالفت کا اعلان نہیں کیا تاہم اس معاملے میں وہ اس حقیقت کو ہمیشہ سامنے رکھتا ہے کہ نظریۂ ارتقاء کو تسلیم کیا جائے یا نہ مگر انسانی روح کے ملکوتی آغاز کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے - اسی طرح سائنس سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ علیت کے ان بدیہیات کی تردید کرے جن کی مدد سے فطری الٰہیات نے اپنی اساس قائم کی - ان حکماء کے نزدیک یہ بدیہات مابعدالطبیعیاتی طور پر صحیح ہیں اور اس لیے وہ حقائق مطلقہ تک لے جاتے ہیں جن پر ان تمام حقائق کی بنیاد ہے جن کو سائنس نے ثابت کیا ہے[1] - لیکن جہاں تک اپنے محدود دائرے میں مشاہدات کی خصوصی علتیں معلوم کرنے کا تعلق ہے ، سائنس بالکل آزاد ہے بہ‌شرطیکہ وہ مذکورہ بالا حدود کو سامنے رکھے - جہاں تک ان حدود کا لحاظ رکھا گیا کیتھولک حلقوں نے سائنس کی نشو و نما میں پورا پورا تعاون کیا کیونکہ ان انکشافات سے نہ صرف انسانی زندگی کی مشکلات اور تکالیف میں کمی واقع ہوتی ہے بلکہ اس لیے بھی کہ کائنات کے سائنسی مطالعے سے خدا کی بے پناہ قدرت اور اس کی ربوبیت کا بہترین احساس پیدا ہوتا ہے - جدید سائنس کے بعض عظیم علم بردار کیتھولک ہی تھے مثلاً پاسکل ، ڈیکارٹ ، پاسٹیر اور مینڈل وغیرہ -

کیتھولک عمرانی فلسفہ

اب ہم ان عمرانی مسائل کے متعلق کیتھولک نقطۂ نگاہ کا جائزہ لیتے

---

۱ - جوائس (G.H. Joyce) ''فطری الٰہیات کے اصول'' (بار سوم) باب دوم۔

ہیں جو ہمارے زمانے میں بے اندازہ اہمیت کے حامل ہیں ۔ اس سلسلے میں دو باتیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ ایک کا تعلق تو مابعدالطبیعیاتی اور نفسیاتی اساس سے ہے جس سے ہم اس وقت بحث کرتے رہے ہیں ۔ دوسرے کا تعلق کیتھولک نظریے اور عمل میں کلیسا کے مقام سے ہے ، یعنی اس کے اس دعوے سے متعلق ہے کہ انسان غیر معمولی حالات کے سوا اس کی وساطت کے بغیر نجات نہیں پا سکتا ۔

کیتھولک حکماء کا خیال ہے کہ سماجی معاملات ، سیاسی اور اقتصادی تعلقات میں سے ہر شے کے حق و باطل کا فیصلہ اخلاقی اصولوں پر ہونا چاہیے اور یہ اخلاقی اصول خدا اور انسان کے ان نظریات پر مبنی ہیں جن کو فطری الٰہیات نے وحی کی مدد سے پیش کیا ہے ۔ ان نظریات کی رو سے ہر فرد صاحب تکریم ہے جس پر بہت زیادہ ذمہ داریاں عائد کی گئی ہیں ۔ اس کی اخلاق اور سماجی زندگی اس طرح بسر ہونی چاہیے تاکہ اس کی یہ حیثیت قائم رہے ۔ انسان کی عظمت و تکریم کا باعث یہ حقیقت ہے کہ وہ صرف مخلوق نہیں بلکہ خدا کا خلیفہ ہے ؛ ساری مخلوق میں صرف وہی ایک ایسی ہستی ہے جو عقل سے آراستہ ہے جس کے باعث وہ ماوراء حس خیر، یعنی مشاہدۂ خدا وندی سے سر فراز ہو سکتا ہے ؛ اس لیے انسان کا یہ اخلاقی حق ہے کہ اس سے اس طرح سلوک کیا جائے جو اس کی اس علو شان کے مطابق ہو ۔ انسان کی ذمہ داری بہت زیادہ ہے ۔ اگر اس کی انفرادی اور سماجی زندگی اس طرح بسر ہو کہ اس میں ایمان کا نور پیدا نہ ہو سکے تو بہت ممکن ہے کہ وہ اس خیر مطلق کو حاصل نہ کر سکے جو اس کی زندگی کا آخری مقصود اور اعلیٰ نصب‌العین ہے ۔ دنیا کی یہ زندگی آخرت کی زندگی کا پیش خیمہ ہے اور اخلاقی نقطۂ نگاہ سے یہ حقیقت کبھی فراموش نہ ہونی چاہیے ۔

جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے ، عیسائی مذہب میں کلیسا کا خاص مقام اور اقتدار نظری اور عملی طور پر بہت اہم ہے ۔ کلیسا نے اپنے اقتدار کے انتہائی عروج کے زمانے کے علاوہ مختلف قوموں کے سیاسی اور اقتصادی نظاموں کی تفصیلات میں دخل دینے کی کبھی کوشش نہیں کی ، لیکن اس کے باوجود یہ ممکن نہیں کہ وہ ان مختلف حالات سے بے نیاز رہے جو خود کلیسا کی نشو و نما اور اس کے وجود پر بری طرح اثر انداز ہوتے

ہوں ۔ ہسپانیہ کی فسطائی بغاوت کو کلیسا کی حمایت حاصل تھی لیکن جب اشتراکیت اور جرمن فسطائیت نے نوجوانوں کو کلیسا کے اثر سے آزاد رکھنا چاہا تو کلیسا نے ان کی مخالفت کا اعلان کر دیا ۔ چونکہ کلیسا ایک اجتماعی ادارہ ہے جس پر لوگوں کی آخروی فلاح و بہبود کا کلی انحصار ہے اس لیے اس کی اہمیت واضح اور قطعی ہے ۔ اگر انسان کی عظمت و تکریم کا باعث اس کی قوت عقلیہ اور غیر فانی روح ہے تو کلیسا کی عظمت و قوت کا راز اس میں پنہاں ہے کہ وہ ایک اجتماعی ادارے کی حیثیت سے لوگوں کو آخروی نجات کا راستہ دکھلاتا ہے ۔

جہاں تک خاندان اور جنسی اخلاق کا تعلق ہے ، کیتھولک نقطۂ نگاہ سے اس کی بنیاد بائیبل کے مذہبی احکام اور اخلاقی اصول پر ہے ۔ چند اہم اصول یہ ہیں : (۱) کسی فطری عمل کے مناسب استعمال کا تعین کائنات کی عمومی مقصدیت کے تحت ہونا چاہیے ۔ اگر اس مقصدیت کے خلاف کوئی عمل سرزد ہوتا ہے تو وہ گناہ ہے ۔ (۲) نفسانی خواہشات کو عقل اور روحانی تقاضوں کے ماتحت رہنا چاہیے ۔ (۳) انسانی زندگی کی صحیح خوشی کا دار و مدار خود غرضی اور نفسا نفسی پر نہیں ہونا چاہیے بلکہ ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ اپنے سماجی فرائض کو محسوس کرتے ہوئے تمام انسانوں کی بھلائی مد نظر رکھے ۔ ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ دوسروں سے محبت رکھے اور ان کی خدمت کرے ۔ بائیبل کے چند بیانات کو جب پہلے اور دوسرے اصول کی روشنی میں دیکھا جائے تو کلیسا کی ضبط تولید کی مخالفت کے وجوہ بہ آسانی معلوم ہو جاتے ہیں ۔ جہاں تک ضبط تولید کے لیے مصنوعی آلات اور ذرائع استعمال کرنے کا معاملہ ہے ، کلیسا نے اس کی مسلسل اور پرجوش مخالفت کی ۔ اس کا خیال ہے کہ ایسے آلات کا استعمال غیر اخلاقی ہے کیونکہ جنسی عمل کا صحیح مقصد اولاد کی پیدائش ہے اور آلات کا استعمال اس مقصد کے خلاف جاتا ہے ۔ لیکن جہاں تک بچوں کی تعداد پر پابندی عائد کرنے کا معاملہ ہے ، کلیسا نے کبھی اس کو مردود قرار نہیں دیا ۔ اسی طرح تیسرے اصول کی روشنی میں بائیبل کے چند دوسرے بیانات کی تعبیر کرتے ہوئے کلیسا نے ہمیشہ طلاق کے جواز کے خلاف فتویٰ صادر کیا ہے ۔

سرمایہ داری ، اشتراکیت اور مزدوروں کے حقوق کے متعلق بھی

کیتھولک نقطۂ نگاہ کے مطابق فیصلہ کن چیز اخلاق اور سماجی اصول ہیں ۔ کیتھولک ماہرین اقتصادیات نے انفرادی ملکیت کے اصول کو تسلیم کیا ہے اور اس لیے ان کے نزدیک سرمایہ‌داری ایک جائز اقتصادی نظام ہے؛ چنانچہ اس سے پیدا شدہ طبقاتی تعلقات بھی اس کے نزدیک قابل اعتراض نہیں ۔ اس کا خیال ہے کہ اکثر حالات میں معاشرے کی بہبودی کا تقاضا یہی ہے کہ صنعتی کاروبار انفرادی ملکیت میں رہے ، لیکن کلیسا کے نزدیک معاشیات یا اس کے قوانین کوئی بنیادی اہمیت نہیں رکھتے ۔ چونکہ معاشی نظام انسانی تعلقات پر اثر انداز ہوتا ہے اس لیے اس کے اچھا یا برا ہونے کا آخری فیصلہ اخلاقی اصولوں کے مطابق ہونا چاہیے ۔ مزدور انسان ہونے کی حیثیت سے عظمت اور تکریم کے مساوی حصہ دار ہیں اس لیے وہ حق رکھتے ہیں کہ ان کی ضروریات کے مطابق ان کی اجرت مقرر کی جائے اور بے روزگاری ، بیماری اور بڑھاپے کے متعلق مناسب انتظامات کیے جائیں ۔ یہ چیزیں خیرات نہیں بلکہ انصاف کا تقاضا ہیں ۔ مزدور کا استحصال ہر حالت میں ناجائز ہے ۔ صنعتی نظام ایسا ہونا چاہیے جس میں اس استحصال کا امکان کم از کم ہو ۔

بعض خصوصی اقتصادی مسائل میں کیتھولک محققین میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے ۔ مندرجہ ذیل باتوں میں ان میں اتفاق رائے ہے : (۱) جائداد اور خاص کر زمین کی ملکیت میں وسیع تر تقسیم عمل میں لانی چاہیے تاکہ خاندان ایک اقتصادی وحدت بن سکے ۔ (۲) صنعتی کاموں کو اس طرح چلانا چاہیے کہ وہ لوگ جن کی زندگی اس سے وابستہ ہو ، اس کے انتظام میں مناسب دخل دے سکیں تاکہ ایسے قوانین نافذ نہ ہو سکیں جو ان کے مفادات کے خلاف ہوں ۔ ان لوگوں میں مالک ، ملازم ، صارفین اور بنکر سب شامل ہیں ۔ (۳) یہ ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس طرح کے قوانین نافذ کرے کہ اقتصادی نظام عوام کے فائدے کے لیے ہو ۔ قومی ملکیت کے اصول کو اپنانے سے پرہیز کیا جائے ۔ البتہ اگر امداد باہمی کے اصولوں پر صارفین اور آجرین ایک اجتماعی نظام قائم کر لیں تو ایسی اجتماعیت (Socialisation) کوئی بری چیز نہیں کیونکہ اس سے افراد اور خاندان کے حقوق کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور ان کے لیے ترقی کے مواقع موجود رہتے ہیں ۔ کیتھولک محققین نے امداد باہمی کے نظام کے متعلق کافی فائدہ مند تحقیقات کی ہیں ۔

اسی طرح امن اور جنگ کے معاملے میں بھی کلیسا کے سامنے بنیادی اصول اخلاق ہی رہے ہیں ۔ اگر ان اصولوں کو مدنظر رکھا جائے تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ جنگ صرف دفاع کی حالت میں جائز ہے ۔ قومیں بھی افراد کی طرح اخلاق قانون سے بالا نہیں ۔ جس طرح کلیسا کا کام ہے کہ وہ لوگوں کو آخروی نجات کا راستہ بتائے اسی طرح قوموں کا کام یہ ہے کہ وہ افراد کی دنیاوی زندگی کی فلاح و بہبود کا خیال رکھیں ؛ اس لیے ان کا فرض ہے کہ لوگوں میں دشمنی اور نفرت پھیلانے کی بجائے الفت اور یگانگت پیدا کریں ، بے انصافی اور لالچ و حرص کو ختم کریں ، کیونکہ یہی چیزیں جنگ و فساد کا موجب بنتی ہیں ۔ شہریوں کا یہ فرض منصبی ہے کہ وہ اپنی سیاسی زندگی میں ان اصولوں کو مدنظر رکھیں ۔ لیکن عملی طور پر کلیسا نے قومیت کے شدید ترین مظاہر ، یعنی غاصبانہ حملے کی مخالفت کبھی واضح طور پر نہیں کی ۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ایسے معاملات میں دو ٹوک فیصلہ کرنا کوئی آسان کام نہیں ۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے (جیسا کہ دوسروں کا خیال ہے) کہ اگر کیتھولک قومیں دوسرے ملکوں پر غاصبانہ قبضہ کر لیں تو اس طرح کلیسا کو تبلیغ کے لیے ایک نیا میدان حاصل ہو جاتا ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کلیسا اپنے فرائض کی ادائگی میں ہمیشہ امن کا علم بردار نہیں رہا ۔

جمہوریت اور آمریت کے متعلق کلیسا کا کیا فیصلہ ہے ؟ کلیسا اشتمالیت کا شدید مخالف ہے اس لیے کہ اس طرز حکومت کے اقتصادی فوائد خواہ کتنے ہی زیادہ کیوں نہ ہوں ، اس کی بنیاد تاریخ کی مادی تعبیر پر ہے ۔ وہ سرکاری طور پر دہریت کی ترویج کرتی ہے اور کلیسا کے کام میں رکاوٹ ڈالتی ہے ۔ حکومت کی مختلف شکلوں کے متعلق اس نے کبھی کسی مخالفانہ یا موافقانہ رائے کا اظہار نہیں کیا ۔ وہ انفرادی اور اجتماعی آزادی کا حامی ہے تاکہ لوگ اپنے ضمیر اور اپنی رائے کے مطابق خدا کی عبادت کر سکیں ۔ انہیں آزادیٔ گفتار ، آزادیٔ اجتماع اور آزادیٔ انتخاب کا حق ہونا چاہیے ۔ جمہوری ملکوں میں کیتھولک فرقہ اپنے پیروؤں کو آزاد شہری کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے کی ترغیب دیتا ہے تاکہ اس طرح کلیسا کے بنیادی مقاصد پورے ہو سکیں ۔ بادشاہتوں یا آمریت میں وہ اپنے پیروؤں سے توقع رکھتا ہے کہ وہ اپنے اپنے ملک کے قوانین کی فرماں برداری کریں جب تک ان کے مذہبی حقوق محفوظ ہیں ؛ جہاں یہ حقوق خطرے میں ہوں ، وہاں وہ غیر متشدد

مزاحمت کا حامی ہے اور ان حقوق کی محافظت کی خاطر وہ اپنی سیاسی قوت بھی استعمال کرتا ہے۔

کیتھولک فلسفۂ مذہب کا دوسرے نظریات سے انتقادی مقابلہ کرنے کے لیے ہم ذیل میں خلاصے کے طور پر اس کے بنیادی مفروضات کو پیش کرتے ہیں جن کو دوسرے مکاتیب فلسفہ نے بالکل رد کر دیا ہے۔

کیتھولک فرقے کے چند متنازعہ فیہ مفروضات

۱۔ انسان کے اخلاقی ہستی ہونے کے متعلق مفروضات :

(ا) خیر اعلیٰ (نجات) کے حصول کے لیے یقین کی ضرورت ہے۔

(ب) وہ اس خیر کو اپنی قوتوں کے بل بوتے پر حاصل نہیں کر سکتا۔

۲۔ انسان کے مابعدالطبیعیاتی علم کے متعلق مفروضات :

(ا) انسان اس دنیا میں جزوی یقین حاصل کر سکتا ہے اور اسی کی مدد سے اخلاق میں جس یقین و ایمان کی ضرورت ہے ، وہ بھی اسے حاصل ہو سکتا ہے۔
یہ چیز اساسی طور پر فطری الٰہیات سے حاصل ہوتی ہے۔

(ب) علتی رشتے کا کلامی تصور صحیح ہے۔

(۱) یعنی پید آور فعلیت کے مفہوم میں

(۲) اس مفروضے میں کہ علت اپنی صفات کے لحاظ سے اتنی ہی کامل ہوگی جتنا کہ معلول۔

(ج) مقصدی تشریح مابعدالطبیعیاتی طور پر صحیح ہے۔

(۱) خیر ایک حقیقت ثابتہ اور علت موثرہ ہے۔

(۲) شر حقیقت ثابتہ نہیں اور اس کا علت ہونا محض اتفاق ہے۔

(د) قوت عقلیہ جس سے ہم علم حاصل کرتے ہیں ، مادے سے بالکل آزاد ہے۔

۳ ۔ ماورائی علم کے متعلق مفروضات :

(ا) خدا کے کسی خاص عمل کے باعث انسانی عقل کی فطری پابندیوں کو ختم کیا جا سکتا ہے اور فطری علم کے ساتھ وحیٔ خدا وندی کی مدد حاصل کی جا سکتی ہے ۔

(ب) معجزات کی مدد سے صحیح اور غلط وحی میں امتیاز ممکن ہے ۔

۴ ۔ مذہبی حاکمیت اعلیٰ کے نظام کے متعلق مفروضات :

(ا) نبیوں اور رسولوں پر وحی کا نزول ہوا ۔

(ب) اس وحی کی تعبیر کا حق پاپاؤں اور اسقفوں کو حاصل ہے کیونکہ وہی نبیوں اور رسولوں کے جائز جانشین ہیں ۔

(ج) دوسروں کا فرض قبول کرنا اور اطاعت کرنا ہے ۔

پہلے دو مقدمات کے علاوہ باقی سب مفروضات کی تشریح اوپر کی جاچکی ہے ؛ یہاں صرف ان دونوں مقدمات کے متعلق کچھ مختصراً کہنا کافی ہے ۔

کیتھولک استدلال کا آغاز نمبر۱ کی بجائے نمبر۲ سے ہوتا ہے لیکن دوسرے مکاتیب فلسفہ سے مقابلہ کرنے کے لیے بہتر ہے کہ نمبر۱ الف اور نمبر۱ ب کو اس خاکے میں پہلی جگہ دی جائے ۔ یہ ترتیب ان کے نقطۂ نگاہ کی صحیح ترجمانی کرتی ہے ۔ وہ مابعدالطبیعیاتی استدلال کو محض استدلال کی خاطر پیش نہیں کرتے ۔ ان کا مقصد اس استدلال سے صرف یہ تھا کہ جب اس کی مدد سے متعلقہ نتیجے تک پہنچ جائیں تو پھر صحیح خیر کا تصور اور اس تک پہنچنے کا بہترین طریقہ دریافت ہوتا ہے ۔ اگر ہم ان دونوں مقدمات کو رد کر دیں تو جہاں تک انسان کی آخروی نجات کا تعلق ہے ، تمام مابعدالطبیعیاتی دلائل بے کار ہو کر رہ جاتی ہے ۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ انسان خود اپنے ذرائع سے خیر اعلیٰ کے متعلق یقینی علم حاصل کر سکتا ہے یا ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ایسا یقینی علم ہمارے لیے ضروری نہیں بلکہ ہمارے لیے وہی ظنی علم کافی ہے جو ہمارا محدود ذہن حاصل کر سکتا ہے تو پھر خدا اور اس کی وحی کی ضرورت باقی نہیں رہتی ۔ ایسے عقائد پر مبنی فلسفے میں خدا کا کوئی ذکر اور کوئی دخل نہیں ہوگا اور اگر ذکر ہو بھی تو پھر خدا ایسی صفات کا حامل ہوگا جو کیتھولک فلسفۂ مذہب کے تقاضوں سے مختلف ہیں ۔

جب ہم ان مکاتیب فلسفہ پر بحث کریں گے جو ان مفروضات کو قبول نہیں کرتے بلکہ ان کی جگہ دوسرے مفروضات پیش کرتے ہیں تو وہاں ان مفروضات پر مناسب تنقید پیش کی جائے گی۔ تیسرے حصے میں مغربی فلسفۂ مذہب کے اہم مسائل کا ایک تفصیلی اور تنقیدی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

باب ٦

پروٹسٹنٹ اساسیت

جس چیز کو پروٹسٹنٹ حلقوں میں عام طور پر آج کل (کم از کم امریکہ میں) اساسیت کہا جاتا ہے، وہ سولھویں صدی عیسوی میں تحریک اصلاح کلیسا سے پیدا شدہ پروٹسٹنٹ تحریک کا تہذیبی ورثہ ہے۔ مرور زمانہ سے اس میں کئی ایک غیر اہم اجزا شامل ہو گئے ہیں لیکن بعض اہم اجزا کا ذکر ضروری ہے کیونکہ ان کے بغیر ہم اساسیت کی ماہیت کو سمجھ نہیں سکتے۔

جدید یورپ میں تہذیبی انقلاب

جدید یورپ میں جو تہذیبی انقلاب پندرھویں صدی کے آخری حصے کے بعد پیدا ہونا شروع ہوا، اس کا مرکز شمالی اور مغربی یورپ کے ممالک تھے۔ جہاں تک اس کے ساجی اثرات کا تعلق ہے اس انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ جاگیردار، امرا، پادریوں اور بادشاہوں کی جگہ اب درمیانے طبقے نے اہم مقام حاصل کر لیا۔ صحیح طور پر اس تحریک کی خصوصی صفت یہ ہے کہ اس نے آزادی کا مطالبہ کیا۔ اس آزادی کا مطلب یہ تھا کہ وہ تمام بندشیں جن میں یہ طبقہ پھنسا ہوا تھا، ختم ہو جانی چاہییں۔ ایجابی طور پر اس تحریک کا مطالبہ رواداری تھا جو آزادی کا ایک ضروری عنصر ثابت ہوا۔ یہ فطری بات ہے کہ ان چار صدیوں کے ابتدائی دور میں آزادی کا مطالبہ بڑے جوش و خروش سے کیا جاتا رہا اور رواداری کی ضرورت کا احساس بعد میں جا کر ہوا۔ کیتھولک عقیدے کے برعکس پروٹسٹنٹ تحریک کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے شخصی آزادی اور رواداری کے اصولوں کو مذہبی معاملات میں تسلیم کر لیا۔ اس طرح مذہبی انقلاب اور تہذیبی انقلاب کے درمیان جو رشتہ اور تعلق تھا اس کی تشریح پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ سے یوں کی جا سکتی ہے کہ مصلحین نے دین کے جو صحیح اصول نئے طور

سے دریافت کیے وہ بہت جلد سماجی اور معاشرتی رواداری میں منتقل ہو گئے اور عوام نے انھیں تسلیم کر لیا ۔ غیر پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ سے یہ جدید یورپ کے تہذیبی انقلاب کے اثرات تھے جو دوسروں کے ساتھ مذہب پر بھی ظاہر ہونے لگے ۔

پروٹسٹنٹ تحریک کو اس کی ابتدائی حالت میں صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ہم اقتصادی اور سیاسی انقلاب کو سمجھ لیں ۔ اقتصادی انقلاب نے سرمایہ داری کی شکل اختیار کر لی ۔ زمانۂ وسطی اور جدید دور کے آغاز میں صنعت و حرفت کا نظام چند قواعد کا پابند تھا جن میں سے بعض تو حرفتی انجمنوں نے عائد کیے ہوئے تھے ، بعض کلیسا نے اور بعض سیاسی اداروں نے ۔ یورپی شہروں کے بڑھتے ہوئے درمیانے طبقے کے زیادہ منچلے لوگوں نے اپنے کاروبار اور صنعت و حرفت کو ترقی دینے کے لیے مختلف ملکوں کی سیاحت کی ، نئی نئی ایجادوں کو ترقی دینے کے لیے لوگوں کی سرپرستی کی اور اپنے تجارتی اداروں کا انتظام بہتر کرنے کے لیے ان میں مرکزیت پیدا کی ۔ لیکن ان کی بڑھتی ہوئی خواہشات اور تمناؤں کی تکمیل میں یہ قواعد و ضوابط بڑی رکاوٹ تھے ، اس لیے انھوں نے ان کے خلاف پر جوش احتجاج شروع کیا ۔ آہستہ آہستہ یہ احتجاج یورپ اور نو آبادیات میں بہت وسیع پیمانے پر پھیلنا شروع ہوا ؛ حتیٰ کہ اٹھارھویں صدی کے آخری حصے میں ان سے بہت سی پابندیاں اور رکاوٹیں ختم ہو گئیں ۔ انھوں نے اپنے پرانے انتظامات میں کافی توسیع اور نئی مہمات میں سرگرمی سے حصہ لینا شروع کیا ۔ اب ان کے سامنے کسی قسم کی رکاوٹ موجود نہ تھی اور منافع اندوزی ان کا مطمح نظر تھا ۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کے سامنے یہ چیز بھی تھی کہ جو آزادی انھیں میسر ہے ، ویسی ہی آزادی دوسروں کے لیے بھی ہونی چاہیے ۔ اس طرح اقتصادی میدان میں آزادی کے ساتھ رواداری کا تصور بھی پیدا ہوا ۔ یہی آزاد مسابقت کا اصل ہے ۔ ہر صنعت کار کے سامنے منافع کا نصب العین تھا لیکن اس مقصد کے حصول کے لیے وہ مجبور تھا کہ وہ دوسرے صنعت کاروں کے اس نصب العین کو تسلیم کرے ؛ چنانچہ رواداری کا اصول اس آزاد مسابقت کے لیے ایک ضروری عنصر تھا ۔ اسی طرح کاروباری لوگ کاروباری دیانت کے اصول کو قائم رکھنے کے لیے آپس میں اشتراک عمل پر مجبور تھے ۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ مسابقت میں پوری آزادی تھی ۔ اگر کوئی صنعت کار کامیاب تھا تو وہ خود اپنی کاروباری صلاحیت کے باعث ،

اور اگر ناکام ہوتا تھا تو اس لیے کہ اس میدان مسابقت میں وہ موزوں قابلیت نہیں رکھتا تھا ۔

سیاسی میدان میں اس تبدیلی اور انقلاب کے باعث جدید جمہوریت وجود میں آئی ۔ درمیانی طبقے کے لوگوں نے جہاں اقتصادی آزادی کا مطالبہ اس لیے کیا کہ وہ ہر قسم کی بندشوں سے آزاد ہو کر نفع کما سکیں ، وہاں انہوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ اس آزادی کو مکمل طور پر حاصل کرنے اور اسے محفوظ رکھنے کے لیے سیاسی آزادی کی اشد ضرورت ہے ۔ سیاسی قوت ہی وہ قوت ہے جو اس دنیا میں قوت قاہرہ کی حیثیت رکھتی ہے اور جس کی مدد سے ہم لوگوں سے اپنی من مانی کروا سکتے ہیں ۔ مستقل تہذیبی انقلاب پیدا کرنے اور قائم رکھنے کے لیے حکومت پر قبضہ ناگزیر ہے ۔ چنانچہ اس درمیانی طبقے نے پہلے تو بادشاہوں کو شاہنشاہوں ، پاپاء اور جاگیردار امراء کے خلاف مدد دی اور اس کے بعد ان بادشاہوں سے نمایندہ مجالس کو منظور کرایا ۔ یہ نمایندہ مجالس ایسی تھیں جن میں ان کو مطلق اکثریت حاصل تھی اور جس کے باعث انہوں نے بادشاہوں سے زیادہ طاقت حاصل کر لی ۔ اس سیاسی انقلاب کے ابتدائی دور میں رواداری کو بطور اصول کبھی تسلیم نہیں کیا گیا یا کم از کم اس پر کبھی عمل درآمد نہیں کیا گیا ۔ ہر منظم گروہ کی یہی خواہش تھی کہ وہ صرف اپنے لیے فائدے حاصل کرے اور اس کی کوشش تھی کہ وہ حقوق و مراعات صرف اپنی ذات تک محدود رکھے، لیکن کوئی گروہ انفرادی طور پر یہ پوزیشن مستقل طور پر حاصل نہ کر سکا ، اور اگر خوش قسمتی سے اس کو یہ اختیارات و مراعات مل بھی گئیں تو وہ ان کو مستقل طور پر قائم نہ رکھ سکا ۔ اس بنا پر اتحاد اور اجتماع کی ضرورت محسوس ہوئی اور اس اتحاد کی بنیاد اس مشترک نصب‌العین پر تھی کہ تمام افراد کو آزادی اور سیاسی قوت میں برابر کا حصے دار ہونا چاہیے ۔ اس اصول کو تسلیم کرنے کا یہ بدیہی نتیجہ تھا کہ آزادی اور سیاسی قوت کا موقع سب کے لیے یکساں طور پر ہونا چاہیے ۔ یہی وہ بنیاد تھی جس پر بعد میں نمایندہ جمہوریت کا نقشہ تعمیر ہوا ۔ اس طرح درمیانی طبقے کے افراد قدیم سیاسی پابندیوں سے آزاد ہو گئے ۔ آزادیٔ گفتار ، آزادیٔ اجتماع اور آزادیٔ رائے کے ساتھ ساتھ آزاد پریس کے اصول تسلیم کر لیے گئے ۔

پروٹسٹنٹ تحریک کی اُس صورت میں جو اس وقت اساسیت کی شکل میں موجود ہے ، یہ تمام خصوصیات موجود ہیں ۔ چنانچہ جو کچھ اثباتی اور سلبی نتائج سیاسی اور اقتصادی میدانوں میں نظر آئے ، وہی اثرات مذہبی دائرۂ عمل میں بھی ظاہر ہوئے ۔ سلبی طور پر مذہبی آزادی کا مطالبہ کیا گیا جس کا مطلب یہ تھا کہ لوگوں نے کلیسا کے اُس کلی اقتدار کے خلاف بغاوت کا اعلان کردیا جس کا کیتھولک کلیسا ہر شخص سے مطالبہ کرتا تھا۔ ایجابی طور پر اس تحریک نے مذہبی رواداری کے اصول کا پرچار کرنا شروع کیا ۔ ان کا خیال تھا کہ ہر شخص کو مذہبی طور پر آزادی حاصل ہونا چاہیے ۔ ممکن ہے کہ لوگ اس آزای سے ناجائز فائدہ اٹھائیں ، پھر بھی تقلید اور پابندی کی زندگی کے مقابلے پر آزادی کی زندگی روحانی نقطۂ نگاہ سے بہتر ہے ۔ پروٹسٹنٹ تحریک کا یہ دعویٰ کہ سیاسی اور اقتصادی زندگی کا انقلاب اسی کے باعث ظہور پذیر ہوا ، معروضی طور پر صحیح اور درست ہے ۔ مغرب کی تاریخ میں جو عظیم تہذیبی انقلاب رونما ہوتے رہے ، وہ اکثر مذہبی اصلاح و تجدید کے زیر اثر ہوتے رہے ۔ پروٹسٹنٹ تحریک کو محض اس انقلاب کا مذہبی پہلو نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ وہ اس تہذیبی انقلاب کا باعث تھی ۔ اس تحریک نے اس انقلاب کا نقشہ بنایا اور اس کی تشکیل کی راہنمائی کی ۔ چونکہ اس تمام دور میں پروٹسٹنٹ راہنما اور مفکرین انقلاب کی سربراہی کرتے رہے اس لیے سیاسی اور سماجی اصول یعنی آزادی ، مساوات اور جمہوریت محض سیاسی مقاصد نہ رہے بلکہ مذہبی نصب‌العین قرار پائے ۔ وہ زندگی کے ایک نئے اساسی نظریے اور کائنات کی ملکوتی مقصدیت کی علامت متصور ہونے لگے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض دوسرے اسباب بھی کار فرما ضرور تھے لیکن اس کی اساسی بنیاد آزادی کا وہ مذہبی تصور تھا جو پروٹسٹنٹ مفکرین کی تعبیر سے پیدا ہوا ، جو بعد میں مرور زمانہ سے وسیع تر اور گہرے مفہوم کا حامل ہوتا گیا ۔

آزادی کے تصور کی اس اہمیت کا ایک ناگزیر نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائی دنیا کی وہ وحدت جو زمانۂ وسطیٰ کی ایک نمایاں خصوصیت تھی ، ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی اور اس کی جگہ مختلف آزاد گروہ وجود میں آ گئے جن میں سے ہر ایک کا اپنا اپنا مفاد تھا ۔ سیاسیات میں اس کا نتیجہ مختلف قومی ریاستوں کی تشکیل تھا جن میں مختلف متحارب سیاسی گروہ ایک دوسرے سے برسرپیکار رہتے تھے ۔ مذہب میں اس کا نتیجہ مختلف مذہبی فرقوں کی

شکل میں نمودار ہوا جن میں ایک دوسرے کا دشمن تھا اور سب مشترک طور پر کیتھولک عقیدے کے سخت مخالف تھے ۔ ان میں سے چند مشہور فرقے یہ ہیں : بپٹسٹ (Baptist) ، میتھوڈسٹ (Methodist) لوتھرین (Luthercan)اپس کو پیلین(Episcopalian)پریس بی ٹیرین(Presbyterian) اورکان گری گیشنسٹ (Congregationalist) ۔ ان فرقوں کے اختلافی مسائل کا ذکر طوالت کا باعث ہوگا اس لیے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں ۔

پروٹسٹنٹ تاریخ کے اہم واقعات

اپنے مخصوص موضوع پر بحث کرنے سے پہلے بہتر معلوم ہوتا ہے کہ پروٹسٹنٹ مذہب کی تاریخ کے مشہور نمایاں واقعات کا ایک مختصر جائزہ پیش کر دیا جائے ۔ اس سے اس کی قدیم ابتدائی شکل اور اس کی موجودہ ہیئت کے تسلسل کا اندازہ ہو سکے گا ۔

اس مذہبی تحریک کا بانی مارٹن لوتھر تھا جس نے ۱۵۱۷ عیسوی میں اپنے مشہور پچانوے نکات وٹن برگ میں پیش کیے جن میں اس نے کیتھولک فرقے کی رسم عشائے ربانی کی چند بدعنوانیوں کی نشان دہی کی تھی ۔ لوتھر کا مذہبی انقلاب ویسا ہی پر اثر ثابت ہوا جیسا کہ پولوس یا آگسٹائن کا اور ایک اساسی لحاظ سے ان سے مشابہ ۔ اس انقلاب کی نمایاں خصوصیت گناہ کے باعث پیدا شدہ نفسیاتی تناؤ سے چھٹکارا اور خدائی قہر کا ڈر تھا ۔ جب اسے اس سے رہائی حاصل ہو گئی تو اس نے اپنی زندگی میں ہر قسم کی پابندی سے آزادی محسوس کی اور اس کے بعد اس کا واحد مقصد خدا کی خوشنودی حاصل کرنا تھا ۔ سب سے نمایاں پابندی جس سے اس نے آزادی حاصل کی وہ کیتھولک کلیسا کے اقتدار کی پابندی تھی ۔ اس کا خیال تھا کہ ہر عیسائی کو ایسی آزادی حاصل کرنے کا حق ہے ۔ لوتھر کی اس تعلیم کے باعث کیتھولک فرقے کی سماجی قوت ختم ہونی شروع ہوئی ۔ اس نے شمالی یورپ کے ہزاروں آدمیوں اور عورتوں کو اس بات کا یقین دلایا کہ وہ کلیسا کی رسوم اور اس کی حاکمیت کو تسلیم کیے بغیر بھی اُخروی نجات حاصل کر سکتے ہیں ۔

۱۵۳۶ء میں جان کیلون (Calvin) نے اپنی کتاب ''عیسائی مذہب کے ادارے'' کا پہلا ایڈیشن شائع کیا ۔ اس میں کیلون نے لوتھر کے اس عقیدے کی حمایت کی کہ نجات کے لیے صرف ایمان کافی ہے اور زمانۂ ما بعد

میں یہ عقیدہ پروٹسٹنٹ الٰہیات کا نمایاں جزو قرار پایا - لوتھر نے فطری الٰہیات کے کیتھولک نظریے کو رد کر دیا اور اس کی جگہ آگسٹائن کے پیش کردہ نظریات کی ایک مبالغہ آمیز شکل کو تسلیم کیا جس کے مطابق انسانی عقل مذہب کے معاملے میں بے کار محض ہے - ''یہ بتانا کہ خدا کیا ہے، شیطانی علم ہے اور اس طرح وہ انسان کو گمراہی کے گڑھے میں لے جاتا ہے اس لیے بہتر ہے کہ وحی پر اکتفا کرو اور سمجھنے کی کوشش نہ کرو -''[۱] اسی طرح کیلون کے نظریات بھی آگسٹائن سے مستعار تھے - اس کا مرکزی نظریہ یہ تھا کہ خدا ایک مشیئت مطلقہ ہے اور انسان مجبور محض ہے جو اس کی مشیئت کے آگے کچھ حقیقت نہیں رکھتا - اس کے باوجود اپنے ہم عصر زونگلی (Zwingly) کے زیر اثر اس نے فطری الٰہیات کی اہمیت کو تسلیم کیا۔ اس کا خیال تھا کہ یہ ایک ذریعہ ہے جس سے انسان خدا کے متعلق علم حاصل کر سکتا ہے - زونگلی اور کیلون کے پیرؤں کے اتحاد سے اصلاح یافتہ کلیسا (Reformed Church) وجود میں آیا - راسخ العقیدہ پروٹسٹنٹ اس معاملے میں کیلون کی پیروی کرتے ہیں - ان کا خیال ہے کہ خدا کا علم جہاں بائیبل میں مذکور وحی کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے، وہاں فطرت اور تاریخ بھی اس علم کے صحیح ماخذ ہیں - عیسائیت کے دفاع میں اس ذریعے کو استعمال کرنا بالکل جائز اور مناسب ہے -

ان قدیم پروٹسٹنٹ مصلحین کے نزدیک رواداری کوئی قابل تعریف چیز نہیں تھی - وہ اپنے لیے تو آزادی کے طلب گار تھے لیکن مخالفین کو یہ حق دینے کے لیے تیار نہ تھے - چنانچہ جہاں ان کو سیاسی اقتدار حاصل ہوا وہاں انہوں نے کیتھولک عیسائیوں کی طرح مخالفین پر بڑی سختیاں کیں - اس کے باعث مغربی یورپ میں ڈیڑھ سو سال یا اس سے کچھ زیادہ عرصے تک مذہبی معاملات میں بے انداز انتشار اور تشدد کا مظاہرہ ہوتا رہا - یکے بعد دیگرے بے شمار فرقے پیدا ہوتے گئے جن میں سے ہر ایک اپنے آپ کو حق و صداقت کا علم بردار سمجھتا اور مخالفین پر ہر طرح کی سختی اور ظلم روا رکھتا - جب کوئی مذہبی گروہ سیاسی اقتدار سے محروم ہوتا تو

---

۱ - پی - سمتھ کی کتاب ''دور اصلاح کلیسا'' میں یہ اقتباس نقل کیا گیا ہے -

وہ دوسرے اسی طرح کے اقتدار سے محروم فرقوں کے ساتھ مل کر صاحب اقتدار فرقے کے خلاف پر زور احتجاج میں مشغول ہو جاتا ۔ چونکہ کوئی ایک فرقہ دوسروں کو ہمیشہ کے لیے ختم کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا اس لیے ایسے انتشار کو ختم کرنے کے صرف دو راستے تھے ۔ ایک آسان طریقہ یہ تھا کہ تمام عیسائی کیتھولک کلیسا کی حاکمیت اور اقتدار کو پھر سے تسلیم کر لیں لیکن یہ پروٹسٹنٹ تحریک کے اساسی عقاید ھی کے خلاف تھا ۔ انھوں نے پاپائے روم کے صاحب اقتدار ھونے اور کلیسا کی نجات کی اجارہ داری کو کلی طور پر رد کر دیا تھا ۔ انھوں نے بائیبل کا ھر ملکی زبان میں ترجمہ کروایا اور ھر عیسائی کو یہ حق دیا کہ وہ خود اسے پڑھے اور اپنی عقل و دانش کو استعمال کر کے اس کے مفہوم کا تعین کرے ۔ ان حقوق کو ترک کر کے کلیسا کی غلامی پھر سے اختیار کرنا اب ممکن نہ تھا ۔ دوسرا طریقہ یہی تھا کہ رواداری کو بطور اصول تسلیم کر لیا جائے ۔ اس اصول کو تسلیم کرنے سے پروٹسٹنٹ عقاید پر کسی قسم کا برا اثر پڑنے کا کوئی خدشہ نہیں تھا ۔ درحقیقت یہ تو عیسائیت کے اساسی عقاید کا ایک لازمی عنصر تھا کہ دوسروں سے ویسا سلوک کرنا چاھیے جو تم چاھتے ھو کہ دوسرے تمھارے ساتھ کریں ۔

۱۶۴۴ء میں راجرولیمز نے جو کئی بار اس مذھبی تعذیب کے باعث جلا وطن کیا جا چکا تھا ، ایک کتاب لکھی جس کا عنوان تھا : ”ضمیر کی خاطر تعذیب کے خونی اصول ۔“ اس میں اس نے یہ دعویٰ پیش کیا کہ کسی ایک مذھبی فرقے یا عقیدے کی حمایت میں سیاسی قوت کا استعمال جائز نہیں ؛ چنانچہ اس کی راھنمائی میں روڈ (Rhode) جزیرے کی آبادی میں اس اصول پر عمل درآمد کیا گیا ۔ چنانچہ اسی سال جان ملٹن نے جو پروٹسٹنٹ فرقے کا عظیم شاعر تھا، ایک کتاب لکھی جس میں اس نے آزادیٔ ضمیر اور آزادیٔ گفتار کی حمایت مذھبی نقطۂ نگاہ سے کی ۔ اس آزادی کے بغیر انسان اس دینی حکمت کو نہیں پا سکتا جس کو خدا نے انسان کا فرض قرار دیا ھے ۔ کوئی انسان یا گروہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ مکمل صداقت اسی کے پاس ھے ۔ ”تمام آزادیوں سے زیادہ ، جاننے اور اپنے ضمیر کے مطابق گفتگو کرنے اور دلائل دینے کا حق ھر انسان کو حاصل ھونا چاھیے ۔“ اس کے بعد نصف صدی کے اندر مذھبی رواداری کے اصول کو تسلیم کیا جانے لگا اور خاص

کر برطانیہ ، امریکہ اور سب سے زیادہ ھالینڈ میں اس پر عمل در آمد ھوا۔ اگلی صدی میں جو روشن خیالی کا دور کہلاتی ہے، اس اصول کو مکمل طور پر قبول کر لیا گیا۔ چنانچہ تمام پروٹسٹنٹ علاقوں میں مذھبی اختلافات کی بنیاد پر جو معاشرتی اور شہری پابندیاں عائد کی ھوئی تھیں ، سب آھستہ آھستہ اٹھنے لگیں اور رواداری کا اصول مذھبی عقیدے کا ایک لازمی جزو قرار پایا۔ لیکن اس جگہ ایک فرق ملحوظ رکھا گیا ؛ ایک طرف چند "اساسی" عقاید تھے جو پروٹسٹنٹ عیسائیوں کی نگاہ میں بائیبل میں موجود تھے اور جن پر ایمان لانا نجات کے لیے ضروری تھا۔ دوسری طرف چند فروعی مسائل تھے جن میں اختلاف ممکن تھا لیکن جن کے باعث نجات کو کوئی خطرہ نہیں تھا۔ ان اساسی عقاید کو چھوڑ کر ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ بائیبل کا مطالعہ کرے اور جو کچھ وہ دیانت داری سے سمجھے اس کی تبلیغ کرے۔ اگر وہ ان حدود کو نظر انداز کر دے تو اس پر کوئی قانونی بندش تو نہیں ھوگی لیکن عوام کی نگاہ میں وہ مبغوض ضرور ھوگا۔ ایسے گمراہ شخص سے رواداری برتنا ممکن نہیں۔

ان اساسی اور فروعی عقاید کا فرق بپتسمہ کی رسم کی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ راسخ العقیدہ پروٹسٹنٹ جو بپٹسٹ فرقے کے پیرو ھیں ، اس عقیدے کے حامی ھیں کہ وہ لفظ جو بائیبل میں "بپتسمہ دینے" کے لیے استعمال کیا گیا ہے ، اس کے معنی "ڈبونے" یا "غوطہ دینے" کے ھیں۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ھیں کہ ڈبونا یا غوطہ دینا ھی بپتسمہ کا وہ طریقہ ہے جو بائیبل کے نزدیک جائز ہے ، لیکن چونکہ وہ کیتھولک عقیدے کے اس جزو کو غلط قرار دے چکے ھیں کہ آخروی نجات کے لیے کلیسیائی رسوم ناگزیر ھیں ، اس لیے اس تعبیر کے معاملے میں اگر کسی کو غلط فہمی ہے تو اس فرقے کے نزدیک وہ نجات سے محروم نہیں ھو جاتا۔ مانا کہ وہ اس طرح کے بپتسمہ نہ پائے ھوئے شخص کو عشائے ربانی کی رسم میں شامل نہیں کرتے مگر اس کو عیسائیت سے خارج نہیں سمجھتے۔ ایسے لوگوں سے میل جول رکھنا ان کے نزدیک معیوب نہیں ، لیکن ان شخصوں کا معاملہ مختلف ہے جو حضرت عیسیٰؑ کے بن باپ کے پیدا ھونے یا ان کے جسمانی طور پر دوبارہ زندہ ھونے پر ایمان نہیں رکھتے، کیونکہ ان کے نزدیک یہ دونوں نظریات

بائیبل میں وضاحت سے بیان کیے گئے ہیں اور قدیم سے مسیح کی الوہیت کا حصہ ہیں ۔ ایسے لوگ ان کی نگاہ میں صحیح عیسائی نہیں ۔ انہیں سیاسی آزادی تو حاصل ہو سکتی ہے لیکن ان کے ساتھ مکمل مذہبی رواداری ممکن نہیں ۔

سترھویں صدی میں پروٹسٹنٹ حلقوں میں پیوریٹن (Puritan) تحریک بڑے زوروں پر تھی ۔ الٰہیاتی طور پر اس کی بنیاد کیلون کے نظریات پر تھی لیکن اس نئی تحریک کا جو نمایاں اثر راسخ العقیدہ پروٹسٹنٹ فکر پر ہوا ، وہ الٰہیاتی کی بجائے اخلاقی اور معاشرتی تھا ۔ اساسیت کے علم بردار اخلاقی منکرات کے معاملے میں بہت متشدد ہیں اور اس معاملے میں تاریخی طور پر وہ پیوریٹن نقطۂ نگاہ سے متاثر نظر آتے ہیں ۔ پیوریٹن تحریک کے عمرانی مقاصد کچھ اس طرح کے تھے جن کے باعث پروٹسٹنٹ نظریات اور سرمایہ دارانہ صنعتی نظام کے باہمی تعلقات اور زیادہ استوار اور مستحکم ہوگئے ۔ ان معاملات پر ابھی تفصیل سے بحث ہوگی ۔

اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں پروٹسٹنٹ ملکوں میں احیائے دین اور تبلیغ کا جذبہ بڑے زوروں پر تھا ۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ ظاہریت اور رسوم پرستی کی جگہ ایک داخلی جذباتیت اور پاکیزگی پیدا ہو گئی ۔ اس سے پروٹسٹنٹ تحریک کے فلسفیانہ رجحان پر خاصا اثر ہوا ۔ اس دور احیاء کے راہ نماؤں کا مقصد یہ تھا کہ وہ عوام کو اس مذہبی جذبے اور داخلی انقلاب سے روشناس کریں جو پولوس اور لوتھر کی زندگی کا خاصہ تھا ۔ اس کے لیے انہوں نے ایک کامیاب طریق کار ایجاد کیا ۔ مبلغ اپنی مجلسوں میں دل چسپ اشعار اور گانوں سے حاضرین کے دل کو گرماتا اور گناہ کے خوف ناک تصور اور خدا سے مغفرت طلب کرنے کے متعلق بڑی دل نشین تقریر کرتا ۔ جب یہ بات حاضرین کے ذہن نشین ہو جاتی تو لوگوں کو بتایا جاتا کہ خدا کے غضب سے بچنے کا واحد طریقہ مسیح کے مصلوب ہونے کے عقیدے پر ایمان لانا ہے جس سے خوف و حزن کی جگہ سکون اور اطمینان کا احساس پیدا ہوتا ہے ۔ اس طریق کار نے قدیم پروٹسٹنٹ تحریک اور اس کی جدید شکل اساسیت کو کافی متاثر کیا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ

خدا کے وجود اور بائیبل کے ماوراء فطرتی دعوؤں کو ثابت کرنے کے لیے خارجی دلائل کی بجائے انسان کے داخلی ضمیر کی شہادت پر زیادہ توجہ دی جانے لگی ۔ فطری الٰہیات کے دلائل کو غلط نہیں سمجھا جاتا تھا لیکن زیادہ زور داخلی شہادت پر دیا جاتا تھا ۔

پروٹسٹنٹ راسخ العقیدگی کے لیے اساسیت کی اصطلاح موجودہ صدی کی پیداوار ہے ۔ اس اصطلاح کو اختیار کرنے کی ایک خاص وجہ ہے ۔ انیسویں صدی کے آخری حصے اور بیسویں صدی کے ابتدائی حصے میں الٰہیات اور اخلاقیات دونوں میں آزاد خیالی (Liberalism) کے رجحانات نمایاں ہونے شروع ہوئے ۔ اول اول تو ان کو شک کی نگاہ سے دیکھا گیا اور ان کی مخالفت کی گئی لیکن آہستہ آہستہ پروٹسٹنٹ حلقوں میں یہ رجحان ترقی کرتا چلا گیا ۔ اس نئے رجحان کا فلسفیانہ نقطۂ نگاہ بعد میں (باب ۱۰ ، ۱۱) تفصیل سے زیر بحث آئے گا ۔ اس آزاد خیالی کے کئی حامی بعض ایسے عقاید سے منکر تھے جو قدامت پسند عیسائیوں کے نزدیک عیسائیت کے بنیادی عقاید شمار ہوتے تھے ؛ مثلاً مسیح کی بن باپ کے پیدائش ، اس کا جسمانی طور پر دوبارہ جی اٹھنا ، آدم کی تخلیق اور کفار کا ابدی عذاب ۔ ان بدعات کو خطرناک سمجھتے ہوئے قدامت پسند لوگوں نے اپنے مواعظ اور تحریروں میں ان عقاید کی اہمیت پر پہلے سے زیادہ زور دینا شروع کیا ۔ ۱۹۰۹ء میں ''اساسیات'' نامی کتاب کی بارہ جلدیں لوس انجیلوس میں شائع ہوئیں اور اس کے کروڑوں نسخے عیسائی ملکوں میں تقسیم کیے گئے ۔ اس کے دس سال بعد دو انجمنیں قائم کی گئیں ۔ ان میں سے ایک امریکہ کے بحرالکاہل کے ساحلی علاقے میں قائم ہوئی ۔ اس کا نام عیسائی اساسیین کی انجمن تھا ۔ دوسری انجمن کا مرکزی دفتر مغرب وسطی (امریکہ) میں تھا ۔ ان دونوں انجمنوں کا مقصد جدید ''آزاد خیالی'' کے خلاف جہاد تھا ۔ ۱۹۲۰ء تک ''اساسیین'' کی اصطلاح ان قدامت پسند عیسائیوں کے لیے عام طور پر مروج ہوگئی ۔ اگرچہ بعض قدامت پسند اس اصطلاح کو اپنے لیے پسند نہیں کرتے ، تاہم اس نظریے کے حامیوں کے لیے اس سے بہتر شاید کوئی اور اصطلاح موجود نہیں اور اس کتاب میں راسخ العقیدہ پروٹسٹنٹ نظریۂ دین کے لیے یہی اصطلاح استعمال کی جائے گی ۔ ان

تاریخی بیانات سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ اساسیت کا بنیادی دعویٰ آج نہ آزادی ہے اور نہ رواداری (ان حقائق کو تسلیم شدہ تصور کیا جاتا ہے) بلکہ مذہب کی روایتی اقدار اور تعبیر کو آزاد خیالی کے حملوں سے بچانا اور محفوظ رکھنا ہے۔ اس کا دشمن کیتھولک نظریۂ مذہب نہیں بلکہ یہ آزاد خیالی ہے۔

اساسیت اور کیتھولک نقطۂ نگاہ کا فرق

اساسیت کے عقائد کیا ہیں؟ اور ان عقاید کو کن دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے؟

پہلے سوال کا تو عمومی جواب یہ ہے کہ یہ عقاید تقریباً وہی ہیں جو قدیم سے عیسائیت کے عقاید متصور ہوتے رہے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ کلیسا کی حاکمیت اور اس کی رسوم پر نجات کے انحصار کے عقائد سے انکار کرتے ہوئے ہر فرد کو یہ حق دیا گیا کہ وہ اپنے ضمیر کے زیر ہدایت اور اپنی عقل کی روشنی میں بائیبل کے مفہوم کا تعین کرے۔ دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اساسین کے دلائل کی نوعیت عمومی طور پر کیتھولک دلائل سے مشابہ ہے، لیکن انسانی فطرت اور خدا کے متعلق ان کے تصورات کیتھولک تصورات سے مختلف ہیں۔ ان کے ہاں کلیسا اور دینی زندگی کا ایک بالکل نیا تصور ہے جس کی بنیاد بائیبل کی ایک مختلف تعبیر اور انسان کے مذہبی تقاضوں کے ایک مختلف تصور پر ہے۔ یہاں ہم اساسیت کے مختلف فرقوں[1] کے فروعی اختلافات کی بحث نہیں کرنا چاہتے بلکہ اس جگہ ان عناصر کا ذکر کریں گے جو اہم فرقوں میں مشترک ہیں۔ اساسیت اور کیتھولک نقطۂ نگاہ کے بڑے بڑے اختلافات کا ذکر کرنے سے پہلے دو چھوٹے اختلافات کا بیان ضروری ہے۔

۱۔ بعض اختلافات کافی اہم ہیں۔ پریس بے ٹیرین (خاص کر کیلون کے پیروؤں) اور بپٹسٹ کے درمیان کافی جھڑپیں ہوتی رہی ہیں، لیکن اول الذکر فرقے کے مفکرین زیادہ پراثر ہوئے ہیں اس لیے جو خلاصہ دیا گیا ہے اس میں اس فرقے کے تصورات کی جھلک نمایاں ہے۔

اول ، اکثر اساسیین کا عقیدہ ہے کہ رسولوں کے زمانے کے بعد کوئی معجزات ظہور پذیر نہیں ہوئے۔ اس اختلاف کا باعث یہ ہے کہ بائیبل کے متعلق پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ کیتھولک نقطۂ نگاہ سے مختلف ہے؛ چونکہ خدا نے اس کتاب کو ایک ماورائے فطرت وحی کے طور پر نازل کیا اس لیے معجزوں کی ضرورت صرف اس وحی کی تصدیق کے لیے ہے لہٰذا صحیفوں کی تکمیل کے بعد ایسی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ علاوہ ازیں بائیبل سے کوئی اس قسم کی شہادت نہیں ملتی کہ ان صحیفوں کی تکمیل کے بعد کلیسا کے سربراہوں سے معجزے صادر ہوتے رہیں گے؛ اور اگر ہم ان معجزوں کی صداقت مان لیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم کلیسا کے نیابت خداوندی کے دعوے کو تسلیم کرتے ہیں کیوں کہ جن معجزوں کی صداقت زیر بحث ہے اور جن کا رسولوں کے زمانے کے بعد ہونا بیان کیا جاتا ہے ، وہ سب کیتھولک کلیسا کے سربراہوں سے منسوب ہیں اور جن کو کلیسا کی حاکمیت کی دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔

دوسرا ، گناہ کا شدید احساس ہے جو اساسیت کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ کیتھولک فرقے نے اگرچہ انسانوں کی اخلاق تعلیم کی اہمیت کا پورا پورا احساس کیا ، تاہم اس نے انسانوں کی معمولی غلطیوں اور فروگزاشتوں کو ہمیشہ نظر انداز کیا اور نیم تجارتی نقطۂ نگاہ سے ان غلطیوں اور گناہوں کے معافی نامے جاری کرنے کی رسم ڈالی۔ ایک خاص گناہ کے داغ کو دور کرنے کے لیے چند اوراد پڑھ دینا یا کسی مذہبی مقصد کے لیے چندہ دینا تجویز کیا جاتا ، اگرچہ اس قسم کے عمل کے ساتھ انابت اور اظہار ندامت ضروری تھا۔ ان بے معنی اور لغو حرکات کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے پروٹسٹنٹ مفکرین نے گناہ کو خدا کی عظمت اور تقدس کے خلاف بغاوت قرار دیا۔ ان کے سامنے نیکی اور پرہیزگاری کا ایک بلند نصب العین تھا اور انھوں نے محاسبۂ نفس پر اتنا مبالغہ آمیز زور دینا شروع کیا جو بہت جلد تمسخر انگیز شکل اختیار کر گیا۔ جب مرور زمانہ سے یہ جوش و خروش ٹھنڈا ہوگیا اور لوگ رسوم کی پابندی میں پھر سے پھنس گئے تو تجدید و احیائے دین کی نئی تحریکوں نے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے ، انسان کی فطری گناہ گاری

اور عدوان کی طرف پھر توجہ دلائی۔ گناہ کا یہ تصور تقریباً وہی تھا جسے لوتھر، کیلون اور ان کے ابتدائی پیرووں نے بائیبل سے اخذ کر کے پیش کیا تھا۔

اب ہم کیتھولک فرقے اور اساسیین کے بڑے بڑے اختلافات کا ذکر کرتے ہیں۔

پہلا اختلاف تو یہ ہے کہ پروٹسٹنٹ گروہ نے خدا، انسانی فطرت اور انسان کی قوت عقلی کے معاملے میں آگسٹائن کے نظریات کو اختیار کیا۔ طامس اکویناس اور اس کے پیرووں نے اپنے نظام فکر میں عقلیت کو ایک بلند جگہ دی تھی لیکن انھوں نے اس کے برخلاف آگسٹائن کے نظریے کو تسلیم کیا جس کے مطابق انسانی عقل قوت ارادہ کے زیر اثر رہ کر کام کرتی ہے۔ خدا بھی ایک مشیت مطلقہ ہے اور اسی طرح انسان بھی اپنی صحیح فطرت کے لحاظ سے ایک ارادی ہستی ہے، جو روحانی قوانین سے باغی بھی ہو سکتا ہے اور فرماں بردار اور مطیع بھی۔ خدا کی توفیق اور مدد کے بغیر انسان کی قوت ارادی گناہ سے اس قدر ملوث ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے طور پر کچھ نہیں کر پاتی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آگسٹائن کے بہت سے وہ نظریات بھی پھر سے قبول کر لیے گئے جو مرور زمانہ سے رد کیے جا چکے تھے یا جن میں ترمیم ہو چکی تھی۔ ایک مشہور اصول "غیر استحقاقی تائید ایزدی" کا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ انسان کے دل میں جب خدا کی طرف رجوع ہونے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے تو وہ بھی صرف تائید ایزدی ہی سے ہوتا ہے، اس میں انسان کی اپنی عقل یا قوت ارادی کو دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ عقاید کا جو بیان تیار کیا گیا اس میں اس تائید ایزدی کی ضرورت کا واضح طور پر ذکر ہے۔ "حضرت آدم کے گناہ کے باعث انسان ہر قسم کی روحانی قوت سے بے بہرہ ہوگیا اور اس لیے اس میں حق و صداقت کا علم حاصل کرنے اور نیکی کے کام سرانجام دینے کی قوت باقی نہیں رہی۔" دوسرا مسئلہ جبر ہے جو خاص کر کیلون اور اس کے پیرووں کے ہاتھوں ایک شدید صورت اختیار کر گیا۔ ہر شخص کی تقدیر کا فیصلہ خدا کے ہاتھوں میں ہے۔ ایک شخص ازل سے مقہور ہے اور دوسرا ازل سے سعید، اور ان دونوں حالتوں میں خدا کا فیصلہ بہر حال صحیح ہے اور

اس کی علو شان کی علامت ۔ چنانچہ خدا کے سامنے انسان ایک عاجز ترین اور حقیر ترین مخلوق قرار پاتا ہے ، لیکن اس کم مائیگی کے ساتھ ساتھ انسان کے متعلق ایک دوسرا عقیدہ بھی پیش کیا گیا جس کے باعث ایک عیسائی بلند مقام حاصل کرتا ہے اور اس دنیا میں دوسرے انسانوں سے بے خوف رہ کر زندگی بسر کرنے کے قابل ہو جاتا ہے ۔ اس کے مقابلے میں کیتھولک حکماء کا خیال تھا کہ لوگوں میں غیر فطری اعتماد پیدا کرنا گویا اخلاقی اعمال میں آزادی دینے کے مترادف ہوگا اور اس کے ساتھ ہی ان کا خیال تھا کہ لوگوں میں اپنی آخروی نجات کے لیے کلیسا پر بھروسہ کرنا سکھایا جانا ضروری ہے ، اس لیے ان کا عقیدہ تھا کہ کوئی عیسائی اس دنیاوی زندگی میں یہ علم حاصل نہیں کر سکتا کہ وہ آخروی زندگی میں نجات پا سکے گا یا نہیں ۔ وہ جنت کی پر امن زندگی کی امید اور توقع کر سکتا ہے لیکن اس کے متعلق اسے یقین حاصل ہونا ممکن نہیں ۔ لوتھر اور کیلون نے کچھ اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر اور کچھ اپنے پیروؤں کو کلیسا کی زنجیروں سے نجات دلانے کے لیے اس عقیدے کی تعلیم دی کہ ایسے شخص کے لیے جس نے خدا کی بخشش اور مغفرت کی لذت چکھ لی ہو ، ابدی اور آخروی نجات کا یقینی علم حاصل ہونا ممکن ہے ۔ اس سے لوگوں میں ایک قسم کی خود اعتمادی پیدا ہوئی اور اس کے باعث انہوں نے بادشاہوں اور حکمرانوں کے سامنے برملا ان کی غلطیوں اور ان کے گناہوں پر ٹوکنا شروع کیا اور اس طرح انہوں نے ضمیر کی آزادی کو برقرار رکھنے کے لیے دستوری تحفظات قائم کرائے ، جس کے باعث وہ مغربی یورپ میں نمائندہ جمہوریت کے قیام میں مدد گار ثابت ہوئے ۔

دوسرا مسئلہ وہ ہے جس کو ہم نے پچھلے باب کے آخر میں بطور خلاصہ ۴ ب اور ۴ ج کے تحت پیش کیا ہے ۔ پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ یہ تھا کہ ان دونوں میں جس تفریق اور تقسیم کار کا ذکر ہے وہ قابل قبول نہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ وحی کا نزول بنی اسرائیل کے انبیاء اور عیسائی رسولوں پر ہوا اور انہی لوگوں کی وساطت سے ہم تک خدا کا پیغام پہنچا ۔ چونکہ وحی کا یہ سلسلہ ختم ہو چکا ہے اور صحیفوں میں معرض تحریر میں آ چکا ہے اس لیے اب انسانی عقل کے ساتھ ساتھ الہام

کی نہ ضرورت ہے اور نہ حاجت ۔ بائیبل میں انسان کی نجات کے لیے ہر قسم کی ہدایت موجود ہے ۔ ایسی حالت میں تقسیم کار کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا ۔ خدا کے ساتھ بلا واسطہ رابطہ پیدا کرنے کے معاملے میں تمام عیسائی یکساں ہیں ، جو بھی اطاعت اور فرماں برداری کرے گا خدا کا قرب حاصل کر سکے گا ۔ ہر شخص کو حق پہنچتا ہے کہ وہ بائیبل کا از خود مطالعہ کرے اور اپنی عقل سے جس نتیجے تک پہنچے اس پر عمل کرے ۔ پروٹسٹنٹ مفکرین کا خیال تھا کہ اگر پاپائے روم اور اسقفوں کو بائیبل کی تعبیر کا حق دیا جائے جو عیسائیوں کے لیے لائحہ عمل تیار کریں اور ان کے گناہوں کے کفارے کے لیے چند لگی بندھی رسوم تجویز کر دیں تو یہ آخروی نجات میں ممد و معاون ہونے کی بجائے غلامی کی زنجیروں کو مضبوط کرنے کا باعث ہوگا ۔ ہر عیسائی اپنا پادری خود آپ ہے اور کسی کلیسا یا اسقف پر اس کی نجات کا دار و مدار نہیں ۔

تاریخی طور پر یہ عقیدہ مارٹن لوتھر کے اپنے ذاتی تجربے پر مبنی تھا ۔ اس کو تائید ایزدی سے قرب خدا وندی کی نعمت بلا واسطہ حاصل ہوئی تھی اور اس بنا پر اسے یقین واثق ہوگیا کہ کلیسا اور اس کے صاحبان اقتدار کی حاکمیت کو تسلیم کرنا ایک بے کار غلامی کا جؤا اپنے گلے میں ڈالنا ہے ۔ اس سے خدا اور بندے کے درمیان ایک مضبوط رشتہ قائم ہونے کی بجائے ایک دیوار حائل ہو جاتی ہے ۔ چنانچہ کیتھولک نقطۂ نگاہ کے خلاف اس کی مرکزی تعلیم کو ہم دو بنیادی عقاید کی شکل میں پیش کر سکتے ہیں : (۱) انسان کی نجات صرف ایمان پر منحصر ہے اور (۲) تمام عیسائی اپنے مذہبی راہ نما خود آپ ہیں ۔[۱] سب انسان بلا واسطہ خدا تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں اور اس کے لیے صرف خلوص اور ایمان کی ضرورت ہے اور اگر خدا کو یہ پونجی پسند آ جائے تو وہ کلیسا کی وساطت اور ذریعے کے بغیر آخروی نجات سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں ۔ ان معاملات میں صاحب اقتدار ہستی کلیسا کی نہیں بلکہ بائیبل کی ہے یا کم از کم بائیبل کے اس حصے کی جو لوتھر کے اپنے تجربے کی روشنی میں بہت اہم تھا ۔ سب عیسائی اطمینان اور خود اعتمادی سے خدا کے زیر ہدایت صداقت اور حق کی تلاش اس کے صفحات سے کر سکتے

---

۱ - ”لوتھر کے اہم مقالات“ (ویس اور بکمہام کا اڈیشن) صفحہ ۲۶۸ -

ہیں اور جو کچھ انہیں اس طرح حاصل ہو کلیسائی محاسبے یا تنقید سے الگ تھلگ رہ کر اسے قبول کر سکتے ہیں ۔

ان عقاید کا یہ مطلب نہیں کہ پروٹسٹنٹ مصلحین اس حقیقت سے غافل تھے کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح مذہب کے معاملے میں بھی کچھ لوگ ایک بلند مقام پر فائز ہوتے ہیں جو اکثریت کی راہ نمائی کا فرض سر انجام دیتے ہیں ، وہ اکثریت جو ہر زمانے میں محض تقلید سے زندگی بسر کرتی اور تقریباً ہر معاملے میں متخصصین کی راہ نمائی اور ہدایت کی منتظر رہتی ہے ۔ وہ تاریخ اور عمرانی نفسیات کی اس حقیقت کو تسلیم کرتے تھے کہ عملی طور پر زندگی میں یہ تقسیم کار موجود ہوتی ہے ۔ جس چیز سے وہ منکر تھے وہ کلیسا کی قائم کردہ تقسیم تھی جس کے مطابق بعض لوگ جو کلیسائی نظام میں منسلک ہو جاتے تھے ، ہر حالت میں دوسروں کی راہ نمائی کا فرض انجام دینے کی اہلیت رکھتے تھے ۔ دوسری شے جس کی وہ تردید کرتے تھے وہ کلیسا کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کے منصب دار ابتدائی رسولوں کے جانشین ہونے کی حیثیت سے ماوراء طبعی تائید ایزدی کے علمبردار تھے ۔ صحیح راہ نمائی کی اہلیت کلیسا کے منصب دار اور عوام کی تقسیم پر مبنی نہیں ۔ ہر وہ شخص جو خلوص نیت سے خدا کی فرماں روائی کا قائل ہو جائے ، اپنے دل میں تبلیغ کا جوش محسوس کرے اور دوسروں کو ہدایت کا راستہ دکھانے کی صلاحیت رکھے، وہی راہ نمائی کا فرض سر انجام دے سکتا ہے ، خواہ وہ کلیسا میں شامل ہو یا نہ ہو اور نہ اسے رسولوں کی جانشینی کا دعویٰ کرنے کی ضرورت ہے ۔ دوسری طرف عوام کو پورا موقع ملنا چاہیے کہ وہ کسی ارضی حکمران یا کلیسائی صاحب اقتدار کی غلامی سے بے نیاز ہو کر اپنے مذہبی فرائض کو سمجھیں اور اپنے ضمیر کی آواز کے مطابق اپنی زندگی بسر کر سکیں ۔ سب عیسائی خدا کی نگاہ میں یکساں اور ایک دوسرے سے دینی رشتے میں مربوط اور ہم آہنگ ہیں ۔ جو لوگ راہ نمائی کا فرض سر انجام دیتے ہیں وہ اپنے آپ کو دوسروں کا سردار نہ سمجھ لیں بلکہ اس اہم ذمہ داری کو اس طرح سر انجام دیں کہ گویا وہ باقی سب انسانوں کے مساوی ہیں ، بلکہ ممکن ہے کہ وہ ان کی سادہ زندگی اور پر خلوص جذبے سے کوئی اہم سبق سیکھ سکیں ۔ کلیسا کا صحیح تصور

ایک جمہوری ادارے کا سا ہے جس کا ہر فرد دوسرے کا دوست اور مساوی حقوق کا مالک ہے۔ وہ ایک اشرافیہ نہیں جس میں اقلیت کو کلی اقتدار اور حاکمیت حاصل ہو اور باقی سب ان کے مطیع اور فرماں بردار۔

نظام کلیسا میں اس جمہوری یکسانیت کے جواز کے لیے پروٹسٹنٹ مصلحین نے بائیبل کا سہارا لیا کیوں کہ ان کے نزدیک جیسا کہ کیتھولک کا بھی عقیدہ تھا، یہی کتاب وحیٔ خداوندی کا آخری صحیفہ ہے۔ کیتھولک مفکرین اپنے عمل کے جواز میں اسی بائیبل کے حوالے دیتے تھے۔ چنانچہ ان لوگوں نے جب بائیبل سے اپنے موقف کے دلائل دینے شروع کیے تو ایسے تمام مقامات کی اپنے طریقے سے نئی تاویل پیش کی۔ بعض دفعہ تو یہ کہا کہ کچھ مقامات الحاقی ہیں اور بعض جگہ یہ کہا کہ ان الفاظ کی جو تعبیر کیتھولک پیش کرتے ہیں وہ کسی طرح بھی صحیح نہیں۔ ان مقامات سے کلیسا کی حاکمیت مطلقہ کا نظریہ ان کے نزدیک مستنبط نہیں ہوتا تھا۔ ایجابی طور پر انہوں نے ان تمام مقامات کو مثلاً انجیل یوحنا اور پولوس کے خطوط کو نمایاں طور پر پیش کیا، جہاں تمام عیسائیوں کو مساوات، اخوت، امداد باہمی اور خارجی اثرات سے مکمل آزادی کی تعلیم دی گئی ہے۔ روایت ہے کہ مسیح نے اپنے حواریوں سے کہا: ”جو کچھ میں تم کو حکم دیتا ہوں اگر تم اسے کرو تو میرے دوست ہو۔ اس سے میں تمہیں نوکر نہ کہوں گا کیوں کہ نوکر نہیں جانتا کہ اس کا مالک کیا کرتا ہے بلکہ تمہیں میں نے دوست کہا ہے، اس لیے کہ جو باتیں میں نے اپنے باپ سے سنیں وہ تم سب کو جتا دیں۔“ (یوحنا - ۱۵ - ۱۴ ، ۱۵) سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی رشتہ مسیح کا ان لوگوں سے ہوگا جو مستقبل میں اس کی اطاعت کریں گے (یوحنا - ۱۷ ، ۲۰ - ۲۶)۔ پولوس نے روم کے عیسائیوں کو لکھا:

”جتنے خدا کی روح کی ہدایت سے چلتے ہیں وہی خدا کے بیٹے ہیں کیوں کہ تم کو غلامی کی روح نہیں ملی جس سے پھر ڈر پیدا ہو بلکہ لے پالک ہونے کی روح ملی جس سے ہم ابا یعنی باپ کہہ کر پکارتے ہیں“۔ (رومیوں - ۸ ، ۱۴ - ۱۵)

ایسے مقامات سے جو بائیبل میں بے شمار جگہ موجود ہیں، پروٹسٹنٹ راہ نماؤں نے یہ نتیجہ نکالا کہ ان سے اس کلیسائی نظام کی کسی طرح بھی تائید نہیں ہوتی جو کیتھولک فرقے نے قائم کر رکھا ہے۔ کلیسا پر ایمان لانا کوئی لازمی امر نہیں، وہ ہستی جس پر ایمان لانے کا تقاضا ہے، وہ خدا کی ذات ہے جو مسیح میں حلول کر کے اس دنیا میں آیا اور صلیب پر مرا اور یوں تمام انسانوں کے لیے ان کے گناہوں کی خاطر کفارہ ہوا۔ اس خدا کا پیغام بائیبل میں موجود ہے۔ کلیسا تمام عیسائیوں کا ایک اجتماعی ادارہ ہے جس کا مقصد ایک دوسرے کے ساتھ محبت اور خلوص سے پیش آنا ہے۔ اس کلیسا کے سربراہ عوام سے کوئی زیادہ مذہبی یا روحانی حقوق کے حامل نہیں، ان کا کام صرف عوام کی راہ نمائی ہے۔ وہ اس لیے سربراہ نہیں کہ وہ کسی فرضی یا تخیلاتی روحانی سلسلے سے منسلک ہیں اور جنہیں یہ اقتدار اور حاکمیت ورثے میں پہنچی ہے۔ ان کی سربراہی محض ان کے ذاتی اختیار، ارادی انتخاب اور پر خلوص جذبے کا نتیجہ ہے۔ انہوں نے زندگی کے دوسرے شعبوں کو چھوڑ کر اپنی خواہش سے یہ ذمہ داری قبول کی تاکہ وہ اپنے بھائیوں کی زندگی میں نور علم اور نور ہدایت کی روشنی پھیلا سکیں۔

یہ صحیح ہے کہ پروٹسٹنٹ راہ نماؤں نے اپنے موقف کی تائید میں بائیبل کی آیات پیش کیں اور اس طرح جمہوری نظام کلیسا کی تائید کی، لیکن اصلاح کلیسا کے اس دور کا مطالعہ کرنے سے یہ چیز واضح ہوتی ہے کہ کیتھولک کلیسا کی مخالفت کا اصل باعث کچھ اور شے تھی۔ اس کے باعث مذہب کا جو تصور پیدا ہوا وہ اس وقت کے مروجہ تصور سے مختلف تھا۔ اس تصور کی تائید ان کو بائیبل کے مطالعے سے ملے گی۔ اس نئے تصور کا بنیادی محور آزادی تھا۔ ان کا خیال تھا کہ صحیح مذہب وہی ہو سکتا ہے جو انسان کو آزادی سے روشناس کرائے، جو اس کو ناجائز اور بے کار پابندی کی زنجیروں سے آزاد کرے۔ انہوں نے دیکھا کہ کیتھولک کلیسائی نظام انسانوں کو آزادی دینے کی بجائے مختلف پابندیوں میں جکڑ دیتا ہے اور عوام کے لیے سوائے سمعنا و اطعنا اورتقلید کے اور کوئی چارۂ کار نہیں، جس سے ان کی تمام فطری

صلاحیتیں مردہ اور بے جان ہو کر رہ جاتی ہیں ۔ ان کا یقین تھا کہ خدا اپنی مخلوق کو غلام کے بجائے آزاد اور سمجھ دار انسان دیکھنا چاہتا ہے ۔ مذہب کا یہ تصور کیتھولک نظریے سے بالکل متضاد تھا ۔ ان کے نزدیک صحیح مذہب کا تقاضا یہ تھا کہ وہ انسان کو تمام کلیسائی قوانین و ضوابط ، معافی اور استغفار کے تمام لایعنی اعمال اور انسانی اقتدار سے نجات دلائے ۔ خدا کے آگے عجز و انکسار کا اظہار ضروری ہے لیکن کسی انسان کے آگے سر جھکانا اس کی انسانیت کی توہین ہے ۔ ''ہر عیسائی اپنے ایمان کے باعث تمام مخلوق سے برتر ہے اور اس لیے روحانی قوت کے لحاظ سے سب کا مالک اور سردار ہے ۔ دنیا کی کوئی قوت اسے نقصان نہیں پہنچا سکتی ۔ ہر شے اس کے لیے مسخر ہے اور اس کی نجات میں معاون و مددگار . . . . . یہ غلط ہے کہ کوئی عیسائی کسی وجہ سے مادی اور دنیادی قوت اور حاکمیت کا حامل ہے جس طرح کہ کلیسا کے بعض بے وقوف سربراہ دعویٰ کرتے ہیں ۔ دنیاوی قوت کے حامل صرف بادشاہ اور امراء ہیں . . . . . یہ قوت (جو ہر عیسائی رکھتا ہے) ایک روحانی قوت ہے جو دشمنوں پر بھی حکمرانی کرتی ہے اور مخالف حالات کے باوجود بھی کامیاب رہتی ہے ۔ یہ ایک بلند و بالا عظمت و تکریم ہے ، ایک روحانی سلطنت ہے جس کا تقاضا ہی یہ ہے کہ ہم سب ایک دوسرے کی مدد کریں . . . . . یہ ہم عیسائیوں کی بے پناہ قوت اور آزادی ہے ۔

''نہ صرف یہ کہ ہم بادشاہ ہیں اور سب انسانوں سے زیادہ آزاد ، بلکہ اپنے مذہبی راہ نما بھی خود ہیں ۔ یہ مرتبہ بادشاہت سے کہیں بلند ہے کیوں کہ اس راہ نمائی کے منصب کے باعث ہم خدا کا قرب حاصل کرنے کے اہل ہو جاتے ہیں ، دوسروں کے لیے خدا کے حضور میں دعا کرتے ہیں اور باہم ایک دوسرے کو خدا کی باتیں سناتے ہیں ۔ مسیح نے ہمارے لیے یہ خاص مقام حاصل کروایا ہے ۔ اگر ہمارا اس پر ایمان ہے تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس کی طرح اپنی اور دوسروں کی مذہبی راہ نمائی کا فریضہ انجام دیں اور پورے اعتماد اور خلوص سے خدا کے حضور میں کھڑے ہو کر ''ابا'' (میرے باپ) پکاریں ، ایک دوسرے کی بھلائی کی دعا کریں اور ہر وہ کام کریں جو بطور راہ نما ہم اس کی ذات میں دیکھ چکے ہیں ۔

"اس عیسائی کی عظمت و تکریم کو کون سمجھ سکتا ہے جو اپنی شاہانہ قوت سے دنیا کی تمام اشیاء حتیٰ کہ موت، زندگی اور گناہ پر حکومت کرتا ہے اور اپنی مذہبی راہ نمائی کی عظمت کے باعث خدائے قدوس کی طرح قادر مطلق ہے[۱]۔"

یہ الفاظ مذہب کا ایسا تصور پیش کرتے ہیں جو کامل طور پر کیتھولک نقطۂ نگاہ سے بالکل متضاد ہے۔ یہاں تقلید کے بجائے آزادی، کلیسائی اجتماعیت کے بجائے انفرادیت، عجز و انکسار کے بجائے عظمت و تکریم، اشرافی اقتدار و محکومیت کی جگہ مساوات کے تصورات نمایاں ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ لوتھر نے جتنی اہمیت آزادی کو دی، کیلون اور دوسرے مصلحین نے اس کے ساتھ پورا پورا اتفاق نہ کیا، تاہم یہ حقیقت ہے کہ اس کے باوجود آزادی کا یہ جذبہ تمام پروٹسٹنٹ تحریک کی نمایاں خصوصیت قرار پایا۔ جدید مغرب کے فلسفۂ مذہب کا یہ تصور آزادی اسی تحریک کا نتیجہ ہے۔ جن پانچ نظام ہائے فلسفہ کا ذکر ہم ابھی کریں گے، وہ سب کے سب اس معاملے میں کیتھولک نظریے کے برخلاف پروٹسٹنٹ نظریے سے متفق ہیں۔

اساسیت کے دلائل کا ملخّص

کیتھولک اور پروٹسٹنٹ نظریات کے مشترک اور مخالف عقاید کے بیان کرنے کے بعد اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر اساسیت کے دلائل پیش کریں۔

بائیبل کی تعلیم سے جب ہمارا ضمیر بیدار ہوتا ہے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہم ایک با اقتدار قانون و شرع کے حضور میں موجود ہیں۔ اس شرع و قانون کا خالق ایک شارع اور قانون ساز ہے۔ ہمیں پورا احساس ہے کہ ہم نے اس کے احکام و قوانین کی خلاف ورزی کر کے گناہ کا ارتکاب کیا ہے جس کے باعث ہم ابدی سزا کے مستحق ہیں۔ اس شارع کی قدرت و جلال کا مظہر اس مادی دنیا میں نظر آتا ہے۔ قانون علت کے اسی استدلال کی مدد سے جو کیتھولک حکماء نے پیش کیا ہے،

---

۱ - "لوتھر کے اہم مقالات" مذکورہ بالا اڈیشن صفحہ ۱۱۵ ب۔

یہ راہ نما اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ شارع اس مادی دنیا کا بھی خالق ہے۔ مصیبت یہ ہے کہ اس گناہ کی معافی اور سزا سے بچنے کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں۔ تائید ایزدی کے بغیر ہم بالکل لاچار اور مجبور محض ہیں[1]، لیکن ہماری خوش قسمتی ہے کہ ہمارے پاس اس کی ایک خاص وجہ موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خدا جہاں انصاف کا علم بردار ہے وہاں وہ محبت اور رحمت والا بھی ہے۔ یہ وحئی بائیبل ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس وحی کا خدا کی طرف سے ہونا کس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے؟ سب سے بہترین دلیل تو یہ ہے کہ جب ہم بائیبل میں بیان کردہ قانون کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہماری فطرت اسے فوراً قبول کرتی نظر آتی ہے۔ جب ہم اس کے مقدس الفاظ کو پڑھتے ہیں تو ہمارے دل متاثر ہو کر فوراً پکار اٹھتے ہیں: ”یہی وہ حقیقت ہے جس کی ہمیں پیروی کرنی چاہیے تھی اور افسوس ہے کہ ہم نے ایسا نہ کیا[2]“۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جن معجزات اور پیش گوئیوں کا ان صحیفوں میں ذکر ہے وہ سب کی سب پوری ہوئیں۔ اساسین کا خیال ہے کہ ان میں سے جو زیادہ نمایاں اور اہم ہیں ان کی تصدیق تاریخی شواہد سے بھی ہو سکتی ہے۔ مثال کے طور پر یہ واقعہ ہے کہ مسیح کے مصلوب ہونے کے بعد اس کے حواری مایوس اور پریشان حال تھے لیکن جلد ہی ان کی یہ پریشانی اور مایوسی خوشی اور اطمینان میں تبدیل ہوگئی اور وہ مسیح کی الوہیت اور اس کے دوبارہ دنیا میں آنے کا اعلان کرنے لگے اور اس مقصد کے لیے جو مصائب انہیں برداشت کرنے پڑے ان کا انھوں نے بڑی خندہ پیشانی سے مقابلہ کرنا شروع کر دیا۔ آخر اس انقلاب کی کیا وجہ تھی؟ اس کا سبب اساسین کے نزدیک صرف یہ ہے کہ انھوں نے مسیح کو دوبارہ زندہ ہوتے دیکھا، اس نے ان سے باتیں کیں اور پھر ان کے سامنے وہ آسمان پر چلا گیا۔ ان غیر معمولی واقعات کی شہادت ان کا نفسیاتی انقلاب ہے[3]۔ جب اس عینی شہادت کی

---

۱ - جے - جی - میکن (Machen) کی کتاب: ”دور جدید میں عیسائی مذہب“۔ صفحہ ۱۳، ۲۶

۲ - جے - جی - میکن کی کتاب: ”عیسائیت اور لبرل ازم“، صفحہ ۵۶

۳ - جے-جی - میکن کی کتاب: ”دور جدید میں عیسائی مذہب“ باب ۱۶

بنا پر ایسے غیر معمولی واقعات کی تصدیق ہو جاتی ہے تو پھر اس کتاب میں دوسرے مندرجہ غیر معمولی واقعات بھی اسی طرح قابل یقین ہیں۔ اگر جدید ذہن کے لیے جو سائنس کے زیر اثر قانون کی ہمہ گیری کا قائل ہے، ایسے واقعات ناقابل یقین معلوم ہوتے ہیں تو اس سلسلے میں یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ آخروی نجات کے لیے جس یقین و ایمان کی ضرورت ہے اس کے مطابق خدائی صفات کا علم بھی تو ہمیں اس کتاب سے حاصل ہوتا ہے جس میں بہ ظاہر ایسے ناقابل یقین معجزات مذکور ہیں۔ ان معجزات کے بغیر بائیبل کا منصب صرف ایک اخلاقی معلم کا سا رہ جاتا ہے جو ہمیں گناہ کا شدید احساس تو دلا سکتا ہے لیکن اس سے آگے اس کا کوئی کام نہیں رہ جاتا۔ معجزات کے ساتھ وہ کتاب ہمیں ایک نجات دھندہ بھی مہیا کرتی ہے جو ہمیں گناہ کے داغ سے بچاتا ہے۔[۱]

اس سے ثابت ہوا کہ اگر ہم بائیبل کو اپنا یقینی اخلاقی راہ نما اور عقلی معیار تصور کریں تو حق بجانب ہوں گے۔ یہ ہمیں روحانی موت سے بچاتی ہے اور ابدی زندگی کے راستے سے روشناس کراتی ہے۔ یہ عقیدہ خدا پر پرخلوص ایمان ہے جو اس کی عنایت و بخشش سے ہمارے دلوں میں پیدا ہوتا ہے اور اسی سے ہمیں یہ پر مسرت احساس ہوتا ہے کہ ہمارے گناہ معاف ہوگئے ہیں اور ہمیں ابدی زندگی حاصل ہوگئی ہے[۲]۔ گناہ سے آزاد اور کلیسائی قانون کی پابندیوں سے بالا ہو کر ہم اپنی زندگی پرہیزگاری، نیکی اور بنی نوع انسانی کی عمومی بھلائی میں بسر کرتے ہیں۔ ''خدا کو ہماری خدمت کی اتنی ضرورت نہیں جتنی ہمارے بھائی بندوں کو ہماری خدمت کی ضرورت ہے[۳]''۔ تمام وہ انسان جو گناہ کا بوجھ اپنے کندھوں سے اتار چکے ہیں اور بائیبل پر ویسا ہی ایمان

۱۔ جے۔ جی۔ میکن کی کتاب: ''عیسائیت اور لبرل ازم'' صفحہ ۱۰۳۔

۲۔ جے۔ جی۔ میکن، ''انسان کے متعلق عیسائی نظریہ'' صفحہ ۲۹۱ اور مابعد۔

۳۔ لوتھر کا قول۔ اے۔ سی۔ میک گیفرٹ کی کتاب ''کانٹ سے پہلے پروٹسٹنٹ فکر'' صفحہ ۳۵۔

رکھتے ہیں جیسا کہ ہم ، تو یہ سب مل کر ایک برادری بنتے ہیں۔ اس طرح جو کلیسا وجود میں آتا ہے اس کے سامنے بائیبل کا پیش کردہ نظام ہے جس میں حاکم اور محکوم کی کوئی تقسیم نہیں اور ہر انسان دوسرے انسان کا بھائی ہے ، نیز یہ کہ سب ایک دوسرے سے اخوت کے سلسلے میں منسلک ہیں۔

پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ سے سائنس اور مذہب

پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ سے سائنس اور مذہب کے تعلق پر بحث کرتے ہوئے ایک امر خاص طور پر قابل غور ہے۔ ایک اہم لحاظ سے مذہب کا یہ تصور جدید سائنس کی نشو و نما میں مددگار ثابت ہوا لیکن دوسرے لحاظ سے ان دونوں میں مطابقت بہت مشکل ہوگئی۔ جب اس نے فکر ، تقریر اور تحریر کی آزادی پر زور دیا تو اس سے سائنسی تحقیقات میں بڑی مدد ملی۔ لوگوں نے آزادی سے تفتیش شروع کی اور پھر اپنے نتائج کو کتابی شکل میں شائع کرنا شروع کیا۔ اب انہیں کسی قسم کا ڈر نہ تھا کہ کلیسا کا احتساب ملکی سیاسی اقتدار کی مدد سے ان کو سزا کا مستوجب قرار دے گا۔ یہ حقیقت ہے کہ سترھویں اور اٹھارویں صدیوں میں جدید سائنس کی ترقی پروٹسٹنٹ ملکوں میں بڑی تیزی سے ہوئی۔ جب پروٹسٹنٹ اور کیتھولک فرقوں اور خود پروٹسٹنٹ گروہ کے مختلف فرقوں کے درمیان مسلسل الٰہیاتی جھگڑے شروع ہوئے تو اس سے مخالفین نے یہ دعویٰ کرنا شروع کیا کہ ان اختلافات سے ایک حقیقت واضح ہوتی ہے کہ بائیبل کی تفسیر اور الٰہیاتی تعبیر و تاویل کا طریقہ حق و صداقت تک پہنچنے کے لیے بالکل ناکافی ہے اور کم از کم جہاں تک اس طبعی اور مادی دنیا کے علم کا تعلق ہے ، صحیح طریقہ عقلی استدلال اور تجربہ ہے۔ اٹھارھویں صدی میں عقلیت (یعنی عقلی استدلال اور تجربے پر بھروسہ) کا دور شروع ہوا جس کا آغاز علم ہیئت میں نیوٹن کے اکتشافات کی نمایاں کامیابی کے بعد ہوا۔ اس کے باعث سائنس اور اس کے طریق کار کے متعلق ایک ایسا عظیم الشان اعتماد پیدا ہوا جو آج تک قائم ہے۔

دوسری طرف اساسیین نے بائیبل کی جو ظاھری اور لفظی تعبیر (یعنی یہ عقیدہ کہ اس کے بیانات اپنے لغوی مفہوم میں قابل اعتماد ہیں)

کی اس نے ان تمام نئے فرقوں کے سامنے ایک ایسی مشکل پیش کر دی جو شاید کیتھولک فرقے کے لیے موجب پریشانی نہ تھی ۔ کیتھولک بائیبل کی تعبیر کے لیے ایک زندہ انسان یعنی پاپائے روم کے فیصلوں پر انحصار رکھتے تھے اس لیے ان کے ہاں حالات کے تقاضوں کے مطابق اس میں مناسب رد و بدل ہوتا رہتا ہے ؛ چنانچہ ان کے ہاں بائیبل کی مجازی یا کم از کم استعاری تعبیر ہمیشہ سے رائج رہی ۔ اس سے وہ سائنس کی ایجادات اور انکشافات سے مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب رہے اور ان کے ہاں سائنس اور مذہب کی کشمکش پیدا نہ ہو سکی ، لیکن چونکہ راسخ العقیدہ پروٹسٹنٹ ، کلیسا کی حاکمیت کے منکر تھے اور چونکہ ان کا عقیدہ تھا کہ خدا نے بائیبل میں ایک ایسی وحی دی ہے جس کے سادہ اور واضح الفاظ سے ہر عامی نجات کا راستہ آسانی سے معلوم کر سکتا ہے ، اس لیے وہ مجبور تھے کہ بائیبل کی تفسیر میں زیادہ سے زیادہ لفظی مفہوم پر اکتفا کریں ۔ ظاہر ہے کہ اس صحیفے میں مختلف الفاظ سے خدا کی مراد وہ مفہوم ہے جو ان الفاظ سے آسانی سے لیا جا سکتا ہے ۔ اگر ان الفاظ کے مفہوم کے تعین میں مجازی یا استعاری طریقہ مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ کام صرف چند ماہرین الٰہیات ہی کے کرنے کا ہوگا ، ہر عامی اس کا اہل نہیں ہو سکتا ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پروٹسٹنٹ گروہ کے لیے بائیبل کا بیان کردہ نظریۂ کائنات ایک ناقابل تغیر نظریہ قرار پایا جس میں کسی تبدیلی یا سائنس کے جدید نظریات سے کسی مطابقت کی حاجت نہیں ۔

کوپرنیکسؔ اور نیوٹن کی تحقیقات کے دور میں اس نقطۂ نگاہ سے پروٹسٹنٹ نظریات اور سائنس کے پیش کردہ نظریۂ کائنات میں کچھ زیادہ آویزش پیدا نہ ہوئی ۔ تحریک اصلاح کلیسا کے کچھ مصلحین (خاص کر لوتھر) نے کوپرنیکس کے نظریات کی تردید کی لیکن جب پروٹسٹنٹ عقاید معرض تحریر میں آنے لگے تو جدید ہیئت کے نظریات اتنے مقبول ہو چکے تھے کہ بائیبل کے ان بیانات کی مجازی تعبیر جن میں زمین کو چپٹا اور سورج کو متحرک کہا گیا تھا ، اب عام طور پر تسلیم کی جانے لگی تھی ۔ جب نظریۂ ارتقا پیش ہوا تو اس قسم کی مصالحت ممکن نہ تھی ۔ بائیبل کی تعبیر و تاویل جس میں خدا کا انسان کو خود

اپنے ہاتھوں سے تخلیق کرنا مذکور تھا ، ایک مسلمہ حقیقت تھی ۔ بائبل کے اس واضح بیان اور سائنس کی جدید دریافت کہ انسان کا ارتقا فروتر حیوانوں سے ہوا ہے ، ان دونوں میں نمایاں تضاد نظر آتا تھا ۔ چنانچہ پچھلی صدی میں اساسیت اور سائنس کے درمیان ایک خوف ناک جنگ و تضاد پیدا ہوا ۔ پروٹسٹنٹ ظاہریت پرست مجبور تھے کہ وہ نظریۂ ارتقا اور جدید تاریخی اور نفسیاتی تصورات کی مخالفت کریں ۔ بعض دفعہ انہوں نے ان نظریات کی تعلیم سکولوں میں ممنوع قرار دے دی ۔

اساسیت اور سماجی مسائل

ان مندرجہ بالا مباحث سے مختلف سماجی مسائل کے متعلق اساسیت کا نقطۂ نگاہ کسی حد تک واضح ہوگیا ہوگا ۔ جہاں تک جمہوریت اور آمریت کا تعلق ہے ، یہ گروہ جمہوریت کا پر خلوص حامی تھا اور وہ آزادیٔ ضمیر ، آزادیٔ تقریر اور آزادیٔ اجتماع کے حقوق کا علم بردار تھا ۔ اس کی وجوہ اور پروٹسٹنٹ تحریک کے ابتدائی دور کا مفصل ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں ۔ امن اور جنگ کے متعلق ان کا موقف مبہم ہے ۔ ان کے نزدیک امن ایک پسندیدہ شے ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ جب مسیح اس دنیا میں دوبارہ آئے گا تو اس وقت یہاں پورے طور پر امن قائم ہوگا ، لیکن اس وقت تک جنگ اور اس کے خطرات اور خدشات ناگزیر ہیں جیسا کہ بائیبل میں مذکور ہے (مثلاً متی ۲۴ ، ۵ - ۸) ۔ اس کے علاوہ چونکہ ان کے نزدیک جنگ خدا کی طرف سے قوموں پر عذاب کے طور پر مسلط ہوتی ہے ، اس لیے انسانی کوششوں سے اس کو ختم کرنا نہ صرف بے کار ہے بلکہ موجب گناہ بھی ہے ۔ اسی وجہ سے اساسیین نے شاذ و نادر ہی ان بین الاقوامی اداروں کی حمایت کی ہے جن کا مقصد امن کا قیام ہے ۔ اس کے برعکس عملی طور پر انہوں نے ہمیشہ جارحانہ قومیت پرستی اور حب الوطنی کے شدید جذبات کی حمایت کی ۔ پروٹسٹنٹ گروہ کی فرقہ بندیاں اس رجحان کو تقویت دیتی رہیں ۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ عموماً ایک فرقہ ایک خاص جغرافیائی ملک تک محدود تھا ۔ اس کے باعث پروٹسٹنٹ گروہ نے ہمیشہ اپنا دینی مفاد ایک خاص قومی ریاست کے وجود سے وابستہ سمجھا ۔ یہ رجحان اس لیے بھی اور زیادہ شدید ہوتا گیا کہ قدامت پسند پروٹسٹنٹ گروہ سرمایہ داری اور سرمایہ داری

سے پیدا شدہ اقتصادی سامراجیت کے ساتھ وابستہ ہوگیا تھا ۔

ان حالات نے جہاں تک عصری تقاضوں پر اثر ڈالا ، اس کے سمجھنے کے لیے ہمیں پیوریٹن (Puritan) تحریک کا تفصیلی مطالعہ کرنا ہوگا ۔ پیوری ٹن فرقہ کیلون ازم (Calvinism) کی ایک فطری شکل تھی ۔ کیلون نے یہ تعلیم دی تھی کہ عیسائیت کی نگاہ میں بلند ترین خوبی پاک بازی ہے ۔ اس کے خیال میں پاک بازی سے مراد نہ صرف پرہیزگاری اور ضبط نفس کا اعلیٰ ترین معیار تھا بلکہ دنیاوی عیش و عشرت سے بالکل بے تعلق رہنا بھی تھا ، کیوں کہ یہی وہ علت ہے جس کے باعث فضول خرچی ، بے عقلی ، ہٹ دھرمی اور نفسانی خواہشات جیسے گناہ پیدا ہوتے ہیں ۔ پروٹسٹنٹ ملکوں میں سماجی رسوم اس پیوری ٹن نظریۂ اخلاق سے بہت سے زیادہ متاثر ہوئیں ۔ ناچ ، تھیٹر ، جوا ، شراب نوشی ، تاش کھیلنا اور اسی قسم کی بدمستیوں کو شیطانی اعمال و افعال قرار دیا جانے لگا ، یوم سبت کی تقدیس اس طرح کی جانے لگی کہ اس دن کوئی غیر ضروری کام سرانجام نہ دیا جاتا اور ایک صحیح قسم کی تفریح بھی اس دن ممنوع سمجھی جاتی ۔ خاندانی وفاداری ، صحو اور ضبط نفس انسانی اخلاق کے لیے ضروری قرار دیے گئے ۔

یہاں پیوری ٹن تحریک اور سرمایہ دارانہ نظام کا گہرا تعلق واضح ہو جاتا ہے[1]۔ پیوری‌ٹن مفکرین کے نزدیک پرہیزگاری کا مفہوم صرف مذکورہ بالا معروف اور منکرات کی پابندی تک محدود نہ تھا بلکہ وہ تمام صفات اس میں شامل تھیں جو سرمایہ دارانہ کے کاروباری نظام کے تحت پسندیدہ متصور ہوتی تھیں ، ایسی صفات جو ایک آزادانہ مسابقت کے اقتصادی نظام میں کامیابی کے لیے ضروری ہیں — مثلاً کفایت شعاری ، محنت ، صحو ، ہوش مندی ، وعدوں اور اقرار ناموں کی پاس داری وغیرہ ۔ لوتھر نے دنیا داری کے فرائض اور مشاغل کی انجام دہی میں پورے انہماک اور محنت کی اہمیت پر اس لیے زور دیا تھا کہ اس طرح انسان

---

۱ - اس مسئلے اور تعلق پر تفصیلی بحث میکس ویبر کی کتاب ''پروٹسٹنٹ اخلاقیات اور سرمایہ داری کی روح'' میں کی گئی ہے ۔

دولت کما کر بنی نوع انسان کی خدمت صحیح طور پر کر سکتا ہے۔[۱]
کیلون کے پیرو اس معاملے میں اور بھی شدید تھے۔ ان کے نزدیک کاروباری سمجھ بوجھ اور کامیابی نیکی میں شمار ہوتے تھے۔ رچرڈ بیکسٹر نے اس کو مبالغہ آمیز انداز میں یوں بیان کیا : ''تمہیں محنت اس طرح کرنی چاہیے جس سے کامیابی اور جائز منافع حاصل ہو۔ . . . . اگر تمہارے سامنے ایسا راستہ ہو جس پر چلنے سے تم زیادہ نفع کما سکو (جس میں نہ تم اپنی جان پر اور نہ دوسروں پر ظلم کرو) تو یہ راستہ دوسرے راستے پر چلنے سے بہتر ہے۔ اگر تم اس کو چھوڑ کر کم نفع آور راستے پر چلو گے تو تم اپنے فرائض کے مقاصد کی خلاف ورزی کر رہے ہو اور خدا کے قائم کردہ منصب سے روگردانی کے مرتکب ہوگے[۲]''۔

ان تاریخی حقائق کا یہ نتیجہ ہوا کہ آج پروٹسٹنٹ اساسیت سرمایہ داری کے اقتصادی نظام کی حمایت پر مجبور ہے[۳]۔ اس کی اخلاقیات جہاں تک اس دنیا کے معاملات کا تعلق ہے، اس اقتصادی نظام کے تقاضوں سے مطابق اور ہم آہنگ ہے۔ وہ مزدوروں کی تحریک سے کوئی دل چسپی نہیں رکھتی اور اشتراکیت کی ہر شکل کی مخالف ہے۔ وہ صحیح طور پر محسوس کرتی ہے کہ اشتراکی اقتصادی نظام ایسی اخلاقی اقدار کو اہمیت دیتا ہے جو پروٹسٹنٹ اخلاقی اقدار سے بالکل مختلف ہیں، مثلاً تعاون، حفاظت، دنیاوی آسایشوں کو تسلیم کرنا اور باہمی ارتباط کا تصور وغیرہ۔

خاندانی مسائل میں اساسیت اور کیتھولک نقطۂ نگاہ میں کوئی زیادہ فرق نہیں۔ اساسیین طلاق کے حامی ہیں جہاں ایک ساتھی زنا کا مرتکب ہوا ہو۔ اسی طرح ضبط تولید کی بھی زیادہ مخالفت نہیں کی جاتی۔

کیتھولک نقطۂ نگاہ کی بحث کے خاتمے پر ہم نے چند متنازعہ فیہ

---

۱ - ''لوتھر کے اہم مقالات'' مذکورہ بالا اڈیشن، صفحہ ۱۲۵ -
۲ - ''عیسائی ڈائرکٹری'' جلد اول، باب ۱۰ - ۱ (۹) -
۳ - اس معاملے میں مسیح کی امثال اس کی تائید کرتی ہیں۔ مثلاً دیکھیے متی ۲۰، ۱ - ۶ -

مفروضات کا ایک خلاصہ پیش کیا تھا ؛ اسی طرح ہم یہاں اساسین کے مفروضات کا بھی ایک خلاصہ پیش کر رہے ہیں ۔ ان کو اس طرح ترتیب دیا گیا ہے جس سے کیتھولک نقطۂ نگاہ اور اساسین کے نقطۂ نگاہ کے اتفاق اور اختلاف کا واضح نقشہ سامنے آ جائے اور اسی طرح وہ مسائل بھی پیش کیے جائیں جن پر دوسرے نظام ہائے فکر نے تنقید کی ہے ۔

اساسیت کے متنازعہ فیہ مفروضات

۱ ۔ انسان کی اخلاقی حیثیت کے متعلق مفروضات :

(ا) آدمی کو گناہ کا شدید احساس ہے جس کے باعث وہ نجات حاصل نہیں کر سکتا ۔

(ب) اپنی کوشش سے وہ اس میں کامیاب نہیں ہو سکتا ۔

۲ ۔ انسان کے مابعد الطبیعیاتی علم کے متعلق مفروضات :

(ا) وہ اس دنیا میں صحیح علم حاصل کر سکتا ہے ۔ یہ علم ماوراء طبعی مدد سے مناسب اخلاقی انقلاب پیدا کر سکتا ہے ۔

(i) اس مقصد کے لیے ایک مستند اور صاحب اقتدار قانون (یا شرع) اور شارع کے وجود کے شعور کی ضرورت ہے جو ہمارے گناہ گار ہونے کے احساس کا نتیجہ ہے ۔ یہی شعور بائیبل کی تصدیق کی بنیاد ہے ۔

(ii) اس مقصد کا حصول فطری الٰہیات سے بھی ہوتا ہے ۔

(ب) قانون علیت کا کلامی تصور درست ہے ۔

(ج) مقصدی یا غائی تشریح مابعد الطبیعیاتی طور پر صحیح ہے ۔

(i) خیر (خدا کی صفت کی حیثیت سے) ایک ایجابی حقیقت ہے اور صرف یہی ایک علت مطلقہ ہے ۔

(ii) شر مابعد الطبیعیاتی حقیقت نہیں بلکہ ملکوتی یا انسانی قوت ارادی کی بغاوت کی صورت میں وہ حقیقی مگر ثانوی علت ہے ۔

۳ - فوق الفطرۃ دنیا کے علم کے متعلق مفروضات :

(ا) جب ہم بائیبل میں مذکورہ مافوق العادت واقعات کو تسلیم کرتے ہیں تو گویا ہم بائیبل کے اس دعوے کو تسلیم کرتے ہیں کہ وہ ایک فوق الفطرۃ وحی ہے جو ہمارے فطری طور پر حاصل کیے ہوئے علم کو تقویت بخشتی ہے -

(ب) ہمارے ضمیر کی شہادت ، فوق العادت معجزات اور صحیح پیش گوئیاں سب مل کر صحیح اور باطل وحی میں امتیاز کر سکتے ہیں -

۴ - مذہبی حاکمیت کے نظام کے متعلق مفروضات :

(ا) ایک مافوق الفطرۃ وحی کا نزول انبیاء اور رسولوں پر ہوتا ہے -

(ب) اس وحی کی تعبیر و تاویل کا حق ہر عیسائی کو حاصل ہے -

باب ۷

سائنس کا مذہب

جدید تہذیب پر سائنس کا اثر

فلسفۂ مذہب کے جن دو مکاتب کا ہم ذکر کر چکے ہیں ، وہ جدید سائنس کے آغاز سے پہلے قائم ہوئے تھے۔ اب جن مکاتب فکر کا ہم ذکر کریں گے وہ سائنس کے وجود میں آنے کے بعد تشکیل پزیر ہوئے اور ان سب میں اس کا اثر نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ جدید تہذیب پر سائنس کا اثر کافی انقلاب انگیز ثابت ہوا۔ یہ بات جدید تہذیب کے صرف علمی اور عقلی پہلو یعنی ادب و فلسفے تک محدود نہیں بلکہ زندگی کے ہر پہلو کے متعلق صحیح ہے۔ یعنی ہماری زندگی کے صنعتی، اخلاق، سیاسی، جمالیاتی اور مذہبی پہلو سب اس سے متاثر ہوئے ہیں۔ اس بحث میں یہ حقیقت خود بہ خود واضح ہوتی چلی جائے گی۔

یہ چیز قابل غور ہے کہ اس سلسلے میں ہم محض لفظ ''سائنس'' استعمال نہیں کرتے بلکہ ''جدید سائنس''، کیوں کہ زمانۂ وسطیٰ کے کیتھولک اور اساسیت کے علم برداروں نے جب اپنا اپنا نظام الٰہیات قائم کیا تو ان کا استدلال بھی ان کے نزدیک سائنسی ہی تھا اور یقیناً حق کی تلاش کی ہر کوشش جائز طور پر سائنٹیفک ہی ہوتی ہے۔ اس روشنی میں کیتھولک نقطۂ نگاہ سے الٰہیات نہ صرف سائنٹیفک ہے بلکہ وہ خود ایک اعلیٰ سائنس ہے اور علم کی تمام دوسری شاخیں اس کی کنیز اور پروردہ ہیں۔ وہ حقیقت مطلقہ کے متعلق ایک منظم اور باقاعدہ سچائی ہے جس پر ہر دوسری حقیقت کا انحصار ہے۔ اس استدلال سے واضح ہو جاتا ہے کہ زمانۂ وسطیٰ میں مذہب اور سائنس میں ایک گہرا رشتہ قائم تھا۔ سائنس کی مدد سے معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی ہر شے کی علت خدا ہے اور اس طرح مذہب سائنس کی تفتیش میں پوری طرح مددگار

تھا ۔ زمانۂ وسطیٰ کے آخری دور اور زمانۂ جدید کے ابتدائی دور میں جو انقلاب رونما ہوا اس نے سائنس کے اس تصور کو یک قلم موقوف کر کے ایک بالکل نیا تصور پیش کیا ۔ اصطلاحات تو بے شک زیادہ تر وہی استعمال ہوتی رہیں مثلاً مادہ ، صورت ، بالقوہ ، علت وغیرہ ، لیکن ان کے مفہوم بالکل بدل گئے ۔ کسی شے یا واقعے کی صحیح سائنسی تشریح جہاں پہلے زیادہ تر ارسطاطالیسی مفروضات کی بنا پر ہوتی تھی اب ان کی جگہ بالکل نئے مفروضات استعمال ہونے لگے ۔ مفروضات کی ان تبدیلیوں کے باعث آہستہ آہستہ سائنسی انکشافات کے نئے طریقے اور سائنسی نتائج کی نئی تشکیلات معرض وجود میں آنے لگیں ۔ اول اول ان تغیرات کے تضمنات کی صحیح اہمیت کو محسوس نہ کیا گیا لیکن آہستہ آہستہ تغیرات کی اس گہرائی اور گیرائی کا احساس کیا جانے لگا اور پھر اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ زمانۂ وسطیٰ میں سائنس اور مذہب کا اتحاد ختم ہو چکا ہے ۔ اب اس کی جگہ زمانۂ وسطیٰ کی الٰہیات اور جدید سائنس کی کشمکش کا آغاز ہوا ، وہ کشمکش جس کو حل کرنے کے لیے آج تک لوگ کوشش کر رہے ہیں ۔ وہ فطرتی الٰہیات جس پر ایکویناس اور کیلون نے مذہب کے اساسی حقائق کی بنیاد رکھی تھی، اب جدید تصورات کے قائل انسانوں کے لیے ایک بے معنی شے ہوکر رہ گئی اور ارسطو کی مابعد الطبیعیات سے بھی زیادہ وحی اور ایمان کے تصورات مضحکہ خیز معلوم ہونے لگے ۔ یہ انقلاب انگیز تغیر فلسفۂ دین کے لیے ایک خوف ناک چیلنج کی حیثیت رکھتا تھا ۔ اگر مذہب کو زندہ رہنا تھا تو اس کے تصورات اور مفروضات کا اپنے زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق ہونا ضروری تھا ۔ تطبیق کی اس کوشش کا ذکر ذیل میں کیا جائے گا ۔

اس کوشش کی تفصیلات پر بحث کرنے سے پہلے ہمیں دو طریقوں میں تمیز کرنی ہے جن کی مدد سے مذہبی فلسفے کی جدید تشکیل کانٹ کے تنقیدی فلسفے (۱۷۸۱) سے دو سو سال پہلے رونما ہوئی ۔ ایک طریقے کا ذکر تو اس باب میں ہوگا اور دوسرے کا اگلے باب میں ۔ ان دونوں قسم کی تشکیل کا اگر عمومی جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ تاریخی واقعات کی روشنی میں جو کچھ ظاہر ہوا وہ بالکل ناگزیر تھا ۔ دونوں نے اس زمانے کے مروجہ سائنسی مفروضات کو بلا چون و چرا تسلیم کر لیا تھا ۔ لیکن اس اشتراک

کے علاوہ وہ دونوں طریقے ایک دوسرے سے بالکل مختلف تھے ۔ پہلے طریقے نے مذہب کے بڑے بڑے تصورات اور حقائق کی اس طرح تاویل کی کہ وہ سائنس کے مفروضات کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکیں ۔ اس نے سائنس کو ہی مذہب کی شکل دے دی ۔ اس کے نزدیک کائنات کا عقلی نظام جو اس زمانے کے سائنس دانوں نے پیش کیا ، ایک مقدس ہستی کے مماثل تھا جس کے متعلق وہ لوگوں میں اسی قسم کے جذبات پیدا کرنا چاہتے تھے جو اس سے قبل مذہب سے وابستہ تھے ۔ اس قسم کی تشکیل کی پہلی مثال سپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷) کے ہاں ملتی ہے جس کا تفصیلی ذکر ابھی کیا جائے گا ۔ دوسرے طریقے کے علم برداروں نے عمومی طور پر مروجہ الٰہیاتی تعبیرات کو قائم رکھا لیکن ان کی تصدیق کے لیے انہوں نے قدیم کلامی طریقوں کی جگہ جدید سائنسی تصورات سے مدد لینی شروع کی ۔ اس کے بعد ان کا جواب یہ تھا کہ یہ شہادت ناکافی ہے اور الٰہیات کے مقدمات ان نئے تصورات کی مدد سے ثابت نہیں ہو سکتے ۔ چنانچہ فلسفۂ مذہب کی اس قسم کا نام تشکیک یا لاادریت تھا ۔

مذہب اور سائنس کی اس تطبیق کی کوشش میں وہ کون سے واقعات تھے جن کے باعث اس کوشش کا ایک نتیجہ تو سائنسی مذہب کی شکل میں نمودار ہوا اور دوسرے نے الٰہیات کو غیر سائنسی کہہ کر ردکر دیا ؟ اس کا باعث کچھ تو مذہبی دلچسپی کی ماہیت کا فرق تھا ۔ وہ لوگ جنھوں نے سائنسی مذہب قبول کیا ، ذاتی طور پر نیک اور پرہیزگار تھے اور ان کی اس نیکی کا اظہار انہی رجحانات کی شکل میں ہوا جو قدیم زمانے میں مذہبی روایات کی پیداوار اور ان سے وابستہ تھے ۔ وہ لوگ جو تشکیک کی طرف مائل ہوئے وہ اساسی طور پر اخلاقی اور عملی تھے۔ ان کے مذہبی محرکات زیادہ گہرے نہ تھے اور نہ انہیں مذہبی اور آخروی معاملات میں کوئی زیادہ دلچسپی تھی ، لیکن اس کی اہم وجہ یہ تھی کہ جدید سائنس کے اپنے دو پہلو تھے ۔ سائنسی مذہب والوں نے ایک پہلو کا آسرا لیا اور متشککین نے دوسرے کا سہارا لیا ۔ پہلا پہلو ریاضیاتی ہے اور دوسرا تجربی ۔ جدید سائنس کے ان دونوں پہلوؤں کا ایک مختصر سا جائزہ مذہب پر سائنس کے اثر کو سمجھنے میں مدد دے گا ۔

جدید سائنس کے دو پہلو

قدیم اور وسطی دور میں ریاضیات کا وہ مقام نہ تھا جو اب اس نے سائنسی تحقیقات میں حاصل کر لیا ہے۔ حساب، ابتدائی جبرو مقابلہ اور ہندسے میں نمایاں تبدیلیاں رونما ہو چکی تھیں اور ان کی مدد سے ہیئت، بصریات، میکانیات اور موسیقی کے بے شمار مسائل کامیابی سے حل کیے جا چکے تھے۔ لیکن ابھی تک طبعی کائنات کے مطالعے کے لیے ریاضیاتی اصول استعمال کرنے کا کوئی طریقہ ایجاد نہ ہوا تھا اور کسی مفکر نے اس طریقے کے فوائد کا کبھی تصور نہ کیا تھا۔ فیثا غورثی فیلسوفوں اور ان کے بعد افلاطون نے یہ تصور پیش کیا تھا کہ یہ ساری طبعی کائنات ہندسی اکائیوں پر مشتمل ہے لیکن اس نظریے کے محرکات اخلاقی اور متصوفانہ تھا؛ اس کو پیش کرنے کا مقصد یہ نہ تھا کہ وہ واقعات کی صحیح پیش گوئی کر سکیں۔ ان نظریات کی روشنی میں کوئی ایسا عملی طریقہ ایجاد نہ ہو سکا جس کی مدد سے طبعی افعال کا تجزیہ و تحلیل ریاضیاتی شکل میں پیش کیا جا سکے۔ یہ کام جدید سائنس کے دور میں کیا گیا۔ طبعی کائنات کی عمومی تصویر جو قدیم زمانے کے آخری دور اور زمانۂ وسطیٰ کے ابتدائی دور میں سائنس دانوں کے سامنے تھی، اس کی اساسی شکل نوافلاطونی تھی، تیرھویں صدی کے بعد وہ ارسطاطالیسی تھی۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ان دونوں کی رو سے ہر واقعے کی تشریح غایتی تھی، یعنی ہر شے اور ہر واقعہ اپنی تکمیل اور اپنے خیر کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایسے نصب‌العین کی موجودگی میں ریاضیاتی علوم کی کوئی خاص اہمیت نہیں، وہ دوسرے علوم کے مقابلے پر ثانوی حیثیت رکھتے تھے۔ ہندسے کی حیثیت میں اس سے ضرور عملی فائدہ اٹھایا جاتا رہا لیکن چند مستثنیات کو چھوڑ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے طبعی دنیا کے تغیرات کی تشریح میں کوئی مدد نہ لی گئی۔ مگر ایک بات ضرور ہے؛ اس سے انہیں سائنسی تصدیق کا ایک نصب‌العین مل گیا۔ اقلیدس نے علم ہندسہ میں بدیہات اور کلیات اولیہ کی مدد سے مخصوص مسائل کا استخراج کیا تھا؛ اسی طرح ارسطو کے نزدیک سائنس کا کام یہ تھا کہ کلیات اولیہ سے جزوی حقائق کا استخراجی اثبات کرے۔

سپینوزا سے کچھ اوپر تین صدیاں پہلے ریاضیاتی علم میں لوگوں کی توقعات اور دلچسپی میں کافی تغیر رونما ہوچکا تھا۔ اس تبدیلی کے دو محرکات

تھے جن میں سے ایک عملی تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہم عمرانی تغیرات ایسے پیدا ہو چکے تھے جن کے باعث اس زمانے کے مشہور مفکرین ریاضیات کی اہمیت کو محسوس کر چکے تھے ۔ سب سے اہم دلچسپی عملی سائنس یعنی ٹیکنالوجی کی تھی جو زمانۂ وسطی اور یونانی دور میں بالکل موجود نہ تھی ۔ اجسام کی حرکت کے متعلق کچھ ایسے سوالات لوگوں کے سامنے آئے جن کی تشریح کے لیے اس بات کی ضرورت نہ تھی کہ یہ حرکت کیوں وجود میں آئی (یہاں تک تو غائی طریقۂ کار فائدہ مند ثابت ہو سکتا تھا) بلکہ اس حرکت کے مدار کے متعلق ایک کمیتی (مقداری) قانون کی ضرورت تھی تاکہ اس پر مناسب کنٹرول کیا جا سکے ۔ مثلاً توپ میں گولے کی حرکت ، جہاز رانی ، پانی کا پمپ کے ذریعے نکلنا اور نلوں کے ذریعے اس کا بہنا وغیرہ ۔ ان عملی مسائل کے حل کے لیے ضرورت تھی کہ ان حرکات کے مدار کو فاصلہ ، وقت ، وزن ، دباؤ ، وغیرہ کی اصطلاحات میں صحیح صحیح طور پر بیان کیا جائے ، کیونکہ اس بیان کے بغیر کسی شے کی حرکت کے متعلق کوئی واضح پیش گوئی نہیں کی جاسکتی اور اس کے بغیر ان پر مناسب کنٹرول ممکن ہی نہیں ۔ دوسرا محرک خالص نظریاتی تھا ۔ اس کا نصب العین یہ تھا کہ انسانی علم میں یقین و اثبات حاصل کیا جا سکے ۔ اس چیز کی اہمیت محسوس کرنے کے لیے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ پندرھویں اور سولھویں صدی میں جو علمی اتحاد ارسطو اور طامس کے زیر اثر یورپ میں قائم تھا ختم ہو رہا تھا ۔ مذہبی معاملے میں پروٹسٹنٹ الٰہیات کا آغاز اس اتحاد کے خاتمے کی ایک نمایاں مثال تھی ۔ انتشار کے نمونے ہر جگہ ظاہر تھے ۔ فلسفہ اور سائنس بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے ۔ تحقیق و علم کی کئی نئی شاخیں نمودار ہونے لگیں ۔ اس دنیا سے متعلق ان کے بنیادی مفروضات بھی بالکل نئے تھے ۔ عجیب و غریب کائناتی تصورات یکے بعد دیگرے پیش کیے جانے لگے ، ہر جگہ ہر شخص نے سند ہونے کا دعویٰ کرنا شروع کیا اور ہر ایک نے اس قسم کے دعووں کو رد کرنا شروع کر دیا ۔ مطبع ابھی ایجاد ہی ہوا تھا ۔ اس نے نئے تصورات کو سارے یورپ میں پھیلا دیا جس کے باعث انتشار میں مزید اضافہ ہوا ۔ ایسے دور میں یقیناً کچھ ایسے مفکرین پیدا ہوئے جن کا مقصد اس انتشار کو ختم کرنا اور ایک ایسی پائدار بنیاد مہیا کرنا تھا جس پر لوگ متفق ہو سکیں ۔ جب انھوں نے ایسی بنیاد کی تعمیر کے لیے ادھر آدھر نظر ڈالی تو انھیں علم ریاضیات دکھائی دیا جس میں

ان کے نزدیک اس مشکل مسئلے کو حل کرنے کی صلاحیت موجود تھی ۔ اس کے اثبات میں ایسا یقین مضمر تھا جو سائنس یا فلسفے میں موجود نہ تھا ۔ دوسرے حقائق متنازعہ فیہ تھے اور کئی قدیم مفروضات کی جگہ اب نئے مفروضات اختیار کیے جا رہے تھے لیکن ریاضیات کے حقائق ان تغیرات سے بالا تھے ۔ ڈیکارٹ کہتا ہے :

''میں ریاضیات سے ، خاص طور پر اس کے طریقۂ استدلال اور اس کے نتائج کے یقینی ہونے کے باعث بہت خوش تھا .... میں حیران تھا کہ ایسی مضبوط اور ٹھوس بنیاد پر کوئی عمدہ تعمیر کھڑی نہیں کی گئی ... فلسفے کے متعلق میں کچھ نہیں کہوں گا ، سوائے اس کے کہ جب میں نے دیکھا کہ صدیوں سے قابل ترین آدمی اس میں منہمک رہے ہیں اور اس کے باوجود اس میں کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا نہیں جو شک سے بالا ہو تو میں سمجھ گیا کہ میرے لیے بھی اس حلقے میں کوئی زیادہ کامیابی ممکن نہیں ... جہاں تک دوسرے علوم کا تعلق ہے ، چونکہ ان کے اصول فلسفے ہی سے مستعار لیے گئے ہیں اس لیے یہ واضح تھا کہ ایسی کم زور بنیادوں پر کوئی پختہ اور ٹھوس تعمیر نہیں کی جا سکتی ۔'' ۱

ان وجوہ کے باعث ریاضیاتی علوم میں قدرتی طور پر تیز رفتاری سے ترقی ہوئی اور مختلف طریقے دریافت ہونے شروع ہوئے جن کی مدد سے ان کے نتائج کو دوسرے علوم کے مسائل حل کرنے میں استعمال کیا جانے لگا ۔ ان حالات کے باعث چند من چلے فیلسوفوں نے فیثا غورث کے مرکزی تصورات کو دوبارہ زندہ کرنے کی طرف توجہ دی اور کوشش کی کہ اس کائنات یا کم از کم طبعی کائنات کو ریاضیاتی اصطلاحات میں متصور کیا جائے ۔ اگر ریاضیات کی مدد سے طبعی اشیاء کی حقیقت دریافت کی جا سکتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اشیاء اساسی طور پر اپنی فطرت کے لحاظ سے ریاضیاتی ہیں ۔ لیکن ان جدید مفکرین نے اس سے بھی زیادہ دور رس نتیجہ نکالا یعنی نہ صرف ان اشیاء کی بناوٹ بلکہ ان اشیاء کی حرکات بھی اسی طرح اس اصول کے تابع تھیں ۔ جو واقعہ بھی اس طبعی کائنات میں پیش آتا ہے ایک ریاضیاتی نظام

---

۱ ۔ ''طریقہ پر بحث'' جلد اول ۔ ترجمہ از ہالڈین اور روس ۔ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۔

کو ظاہر کرتا اور ایک ریاضیاتی قانون کے مطابق ظہور پزیر ہوتا ہے ۔ اس مفروضے کے نتائج سائنس اور فلسفہ کے حق میں انقلاب انگیز تھے ۔ آن مقولات نے جو کائنات کی ریاضیاتی تشریح میں مستعمل ہوتے تھے، وہ مابعدالطبیعی اہمیت حاصل کر لی جو کبھی ارسطو اور طامس اکویناس کے مقولات کو حاصل تھی ، کیونکہ یہ مقولات اس کائنات کی معقول تشریح میں بہتر ثابت ہو رہے تھے ۔ ان نئے مقولات میں دو سب سے زیادہ نمایاں تھے : ایک مکان (پھیلاؤ) اور دوسرا زمان ۔ جو تبدیلی مکان کے تصور میں پیدا ہوئی وہ خاص طور پر دلچسپ ہے ۔ قدیم فلسفے میں مکان کا تصور ایک ثانوی حیثیت رکھتا تھا جس کی معقولیت عجیب و غریب قسم کی تھی ۔ افلاطون کے نزدیک مکان ابدی اعیان کے لیے ایک ضروری مگر ناقابل تشریح ظرف (خلا) تھا ۔ پہلے وہ محسوسات کی شکل اختیار کیے ہوئے تھا لیکن اب وہ معقول ترین ہستی قرار پایا جو ان دو مقولات میں سے ایک تھا جن کی مدد سے حرکت کی صحیح پیمایش اور اس کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ جہاں وہ پہلے محض اعیان کا ایک (غیر معقول) ظرف تھا ، اب وہ صوری تکمیل کا ایک نمونہ قرار پایا ۔

ان تغیرات کے باعث مذہب کے نفس مضمون اور اس کو پیش کرنے میں جو جو تبدیلیاں ظاہر ہوئیں ، یہاں ان کا ذکر کرنا ضروری ہے ۔ افلاطون اور ارسطو کے غایتی نظریے کو کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں نے تسلیم کیا تھا اور اس کی روشنی میں کائنات کے اعمال اور انسانی زندگی کے اکثر پہلوؤں کی تشریح کی تھی ۔ اسی کی مدد ہی سے ان لوگوں نے ثابت کیا تھا کہ ہر چیز کی علت مطلقہ ایک ذات واحد ہے ، جو شخصی صفات کی حامل ہے ، جو انسانوں کا اس طرح خیال رکھتی ہے جس طرح ایک نیک اور رحم دل انسان دوسروں کی بھلائی اور خیر کا خیال رکھتا ہے ۔ لیکن اس کے بر عکس کائنات کا ریاضیاتی نظریہ اپنی ماہیت میں اس غائی نظریے سے بالکل متضاد مفہوم اور مضمرات کا حامل ہے ۔ اس میں کسی مقصدیت کی گنجائش نہیں اور نہ کسی رحیم و کریم خدا کے وجود کی ہی ضرورت ہے ۔ ایک ریاضیاتی ثبوت انسانی ضروریات اور خواہشات سے بالا ہے ۔ ایک تکون کے ضلع تین ہوں گے ، دو یا چار نہیں ہو سکتے ، خواہ یہ حقیقت ہمیں اچھی معلوم ہو یا بری ۔ یہاں ایک لزوم اور جبریت پائی جاتی ہے جو ہماری خواہشات سے بالکل مختلف اور بے نیاز ہے ۔ ہمیں اس کو تسلیم کرنا ہوگا خواہ اس کے نتائج ہمارے لیے اچھے ہوں یا برے ۔ اس کی روشنی میں

حقیقت مطلقہ کامل و مکمل تو ہو سکتی ہے (اگر تکمیل کا مفہوم ہم ریاضیاتی نظام کی مکمل ضابطہ بندی لیں) لیکن کسی انسانی مفہوم میں وہ "خیر" نہیں کہلا سکتی - اس نقطۂ نگاہ سے خیر کوئی آفاق مقام نہیں بلکہ وہ انسانی ضروریات اور خواہشات سے وابستہ ہے - اس دنیا میں واقعات کا ظہور اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ اچھے یا برے ہیں بلکہ اس لیے کہ ریاضیاتی قانون کے ماتحت ان کا ہونا ناگزیر ہے - سپینوزا کہتا ہے :

"عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کائنات کی ہر شے کا عمل انسان کے عمل کی طرح کا ہوتا ہے ، یعنی اس کے سامنے ایک مقصد ہوتا ہے - یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ خود خدا ہر شے کی رہنمائی کرتا ہے (کیونکہ کہا جاتا ہے کہ خدا نے ہر شے انسان کے لیے بنائی اور انسان کو اس لیے بنایا کہ وہ اس کی عبادت کرے) . . . . تجربے نے اس کے خلاف پر زور احتجاج کیا اور بے شمار مثالوں سے واضح کیا کہ خوش قسمتی اور بد قسمتی یکساں طور پر نیک و بد انسانوں کو میسر آتی ہے لیکن اس کے باوجود لوگ اس غلط خیال کو نہیں چھوڑتے کیونکہ ان کے لیے آسان ہے کہ وہ ان تمام تضادات کو علم غیب سے متعلق کہہ کر پیچھا چھڑا لیں . . . بجائے اس کے کہ وہ اپنا سارا استدلال بدلیں اور نئے سرے سے سوچ بچار کریں - اس بنا پر انہوں نے یہ مفروضہ قائم کیا کہ خدا کے فیصلے انسانی عقل و فہم سے بالا ہیں - ایسا اصول تو انسانی نسل کو صحیح صداقت سے ہمیشہ کے لیے محروم کر دینے کے لیے کافی تھا اگر ریاضیات ہمیں صداقت کا ایک معیار پیش نہ کرتی جس میں ہم اشکال کی ماہیت اور خصوصیت سے بحث کرتے ہیں اور جس میں علل غائی کا کوئی دخل نہیں ہوتا -" ۱

جہاں تک سائنس کے دوسرے پہلو یعنی تجربیت کا تعلق ہے ، اس کا مختصر ذکر ہی یہاں کافی ہوگا - اس کا تفصیلی ذکر اگلے باب میں کیا جائے گا - تاریخی طور پر اس تجربیت کا آغاز ارسطو کی سائنسی تحقیقات سے شروع ہوا لیکن جدید سائنس دانوں اور فلاسفہ نے اس میں کئی اہم تبدیلیاں کیں - جب کسی قضیے کی صداقت کو ثابت کرنے کے لیے متعلقہ شہادت کی موزونیت کا فیصلہ کرنے کے طریقے کی وضاحت کی گئی تو اس کا نتیجہ مذہب

---

۱ - سپینوزا "اخلاقیات" حصہ اول کا ضمیمہ - ترجمہ از ایلوس (Elwis)

کے حق میں کافی پریشان کن ثابت ہوا ۔ مذہبی عقاید کی اکثریت ایسی تھی جو اس معیار کے مطابق صحیح شہادت پر مبنی نہ تھی ۔ چنانچہ نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی عقاید کی صداقت پر شک کیا جانے لگا اور اس طرح لاادریت کا مسلک وجود میں آیا ۔ بعد میں تجربیت کا ایک وسیع تر تصور پیدا ہوا جس سے اثباتی نتائج پیدا ہوئے ۔ مذہبی تجربیت کی اس تعمیری صورت کا ذکر آزاد خیالی (لبرل ازم) کے باب میں کیا جائے گا ۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ مذہب کے معاملے میں سائنس کے جس پہلو نے زیادہ اثر ڈالا وہ ریاضیاتی تھا ؛ چنانچہ سولھویں صدی اور سترھویں صدی کے ابتدائی حصے میں سائنس دانوں اور فلاسفہ نے اپنی تمام تر توجہ اس بات کو ثابت کرنے کی طرف مبذول کی کہ کائنات کی ماہیت اساسی طور پر ریاضیاتی ہے ۔ سپینوزا کی تصنیفات میں (سترھویں صدی کی تیسری چوتھائی میں) پہلی دفعہ ایک ایسا فلسفۂ مذہب پیش کیا گیا جس کی بنیاد واضح طور پر اس مفروضے پر استوار ہوئی تھی ۔ تجربی پہلو اس ریاضیاتی پہلو سے ایک صدی بعد ظاہر ہوا ۔ سر اسحاق نیوٹن نے سترھویں صدی کے اواخر میں اس دوسرے پہلو کی وضاحت کی اور اس کے ساتھ ھی اس نے ایسا طریقہ بھی پیش کر دیا جس سے سائنس کے ان دونوں پہلوؤں میں ہم آہنگی پیدا کی جا سکے ۔ جان لاک ، نیوٹن کا ہم عصر اور دوست تھا ۔ تجربیت میں جو خوف ناک فلسفیانہ مسائل مضمر تھے وہ اس کی تحریروں سے سامنے آ گئے ۔ ڈیوڈ ہیوم سپینوزا سے کچھ کم ایک صدی بعد پیدا ہوا ۔ اس نے ان تجربی معیاروں کی روشنی میں مذہبی عقاید کا جائزہ لینا شروع کیا ۔ تاریخی ترتیب کومد نظر رکھتے ہوئے ہم پہلے ریاضیاتی پہلو اور اس کی مدد سے سائنسی مذہب کا مطالعہ کرتے ہیں جس کا الٰہیاتی ڈھانچا اس ریاضیاتی پہلو کی بنیاد پر استوار ہوا تھا ۔

ریاضیاتی عقلیت پرستی کا دور

وہ عقلی تحریک جس کے مذہبی پہلو کی تکمیل سپینوزا کے فلسفے میں ہوئی ، ریاضیاتی عقلیت پرستی کے نام سے موسوم ہے ۔ اس کا مفہوم ایک طرف تو یہ ہےکہ وہ اس اصول کو بدیہیات میں متصور کرتی ہے کہ یہ کائنات اپنی تعمیر اور اپنےعمل میں ریاضیاتی ہے اور دوسری طرف وہ اس کائنات کے تفصیلی

اجزا سے متعلقہ انفرادی حقائق کا اثبات عقلی استخراج سے کرتی ہے لیکن ان حقائق کی تجربی تصدیق کا عمل اس کے لیے ثانوی حیثیت رکھتا ہے ۔ اس تحریک کے پیروؤں کے نزدیک سائنسی اور فلسفیانہ طریقے کا دار و مدار عمومی قوانین کے وجدانی شعور و تفہیم پر ہے اور اس کے بعد ان کے خصوصی تضمنات کا استخراج — ان دونوں جگہ انسانی عقل کارفرما ہے ۔ یہ طریقہ اس سائنسی طریق کار کے مماثل تھا جو یونانی فلاسفہ کے زمانے سے یورپ میں رائج رہا ہے ، سوائے اس فرق کے کہ اب ان عمومی قوانین کو ریاضیاتی صورت میں سمجھا اور پیش کیا جاتا تھا ۔ جب اسے " عقلیت پرستی " کا نام دیا جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس طرح اس تحریک کو بعد کی ترمیم شدہ تجربیت سے متمیز کیا جا سکے ۔ بعد ازاں یہی طبعی سائنس کا ایک صحیح طریق متصور کیا جانے لگا ۔ اس ترمیم شدہ تجربیت کا مدعا یہ تھا کہ وجدان اور استخراج کے علاوہ حواس کے ذریعے بھی مشاهدات کی تصدیق کا کام لیا جائے ۔

کوپر نیکس ، کپلر اور گلیلو جیسے جدید سائنس کے ابتدائی حامیوں کے کارناموں کا جائزہ اسی روشنی میں لیا جا سکتا ہے ۔ ان سب کا یقین تھا کہ ریاضی کائنات کی کنجی ہے ۔ ان میں سے کسی نے بھی تجربی طریقے کے وہ پہلو نمایاں نہ کیے جو بعد میں ضروری سمجھے گئے ۔ وہ عقلیت پسندی جو کم و بیش ان تمام سائنس دانوں میں پائی جاتی ہے ، اس کی پہلی فلسفانہ تشکیل ڈیکارٹ (۱۵۹۶-۱۶۵۰) کے ہاں ملتی ہے جو کپلر اور گلیلو کا ہم‌عصر مگر ان سے عمر میں چھوٹا تھا۔ ڈیکارٹ کا نمایاں سائنسی کارنامہ تحلیلی ہندسے کی ایجاد ہے لیکن وہ عظیم فلسفی تھا ؛ اس حیثیت میں اس نے دو کام سر انجام دیے ۔ ایک طرف اس نے طبعی کائنات کے مطالعے میں ریاضی کو استعمال کرنے کا ایک عمومی قاعدہ تیار کیا اور دوسری طرف اس طریقے کو استعمال کرنے کے بعد کائنات کی جو جامع تصویر سامنے آتی ہے ، اس کو مفصل طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ۔ اس امر کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے کہ ریاضیات پر اس اعتماد کا باعث یہ حقیقت تھی کہ اس کے نزدیک اس علم سے ایسا یقین واثق پیدا ہوتا ہے جسے تسلیم کرنے پر ہر شخص اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے ۔ پختہ عمری کے ابتدائی ایام میں (یعنی ۱۶۱۹ سے لے کر ۱۶۲۹ تک) اس نے پہلے مسئلے پر اپنی پوری توجہ مبذول کی ۔ اس نے ایک

''عالم گیر ریاضیات'' کا تصور قائم کیا ، یعنی تمام ریاضیاتی علوم سے ترتیب و پیمائش کے چند ایسے عمومی اصول وضع کیے جو ان سب میں مشترک تھے۔ اس مقصد کے لیے علم ہندسہ سب سے زیادہ اہم اور بنیادی معلوم ہوا ۔ اس کا مقصد ان چند اصولوں کی تشکیل تھا جن کی مدد سے ایک ایسا طریقہ دستیاب ہو سکے جس کو استعمال کرنے سے ہم ہر دائرۂ تحقیق میں صحیح اور یقینی علم حاصل کر سکیں [1] ۔ ۱۶۳۰ء کے ابتدائی حصے میں اس کی توجہ زیادہ تر دوسرے مسئلے کی طرف مبذول ہوئی ۔ وہ طبعی کائنات کی ایک ایسی تصویر قائم کرنا چاہتا تھا جو اس طریق کار سے پیدا ہو سکتی تھی ۔ اس کے بنیادی تصورات اور اساسی مقولات ارسطو کے برعکس پھیلاؤ اور حرکت ہیں ۔ اس کا نصب العینی تصور یہ تھا کہ ہر معلوم وجود مکان میں پھیلا ہوا ہے اور مکان اور زمان میں حرکت پذیر ہے ۔ کسی جسم میں حرکت صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ کسی دوسرے جسم سے متصادم ہوتا ہے ؛ اس لیے ڈیکارٹ نے جو اس دنیا کی تصویر پیش کی وہ خالص اور صحیح معنوں میں میکانکی تھی ۔ جس طرح بلیرڈ کی گیندیں ایک دوسرے سے متصادم ہونے کے بعد عمل کرتی ہیں بالکل اسی طرح اس دنیا کی ہر شے وقوع پزیر ہوتی اور عمل کرتی ہے ۔ کوئی شے کسی مقصد کی خاطر وجود میں نہیں آتی ، اس کا وجود محض میکانکی لزوم کا نتیجہ ہے ۔

فلکیاتی کائنات کا یہ تصور جس کے اساسی اجزا (نیوٹن کی ترمیم کے ساتھ) اس زمانے میں بہت جلد قبول عام حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے ، ایک اہم علمی کارنامہ تھا ۔ یہ تصویر اس تصویر سے بالکل مختلف تھی جو زمانۂ وسطیٰ کے ماہرین الٰہیات کے سامنے تھی اور جو خدا اور انسان کی مقصدیت کے نظریے سے پوری طرح ہم آہنگ تھی ۔ اس قدیم تصویر کے مطابق زمین جو انسانوں کا مسکن ہے ، ایک مرکزی حیثیت رکھتی تھی ۔ اس زمین کے ارد گرد چند فلکی کرے ہیں جو ایک مدور مدار پر حرکت کر رہے ہیں ۔ یہ دوری حرکت ایک ہندسی تکمیل کی باقاعدہ تلاش کی علامت ہے ۔ اس فلکیاتی مکان کے باہر عرش ہے جو خدا کے بیٹھنے کی جگہ ہے اور جہاں

---

۱ ۔ ڈیکارٹ کے اس کام کی تفصیل اس کی کتاب '' ذہن کی ہدایات کے قواعد '' میں دی گئی ہے ۔ دیکھیے اس کی تصنیفات جلد اول (ہالڈین اور روس اڈیشن) ۔

سے وہ ساری کائنات کو اپنی حفاظت اور انتظام میں چلائے جا رہا ہے ۔ خدا کا تخلیقی عمل اور اس کی رحمت و پروردگاری کا رخ اندرونی مرکز کی طرف ہے اور آدمی کی فرماں برداری و اطاعت کا جذبہ اور وصال خدا وندی کی خواہش کا رخ بیرونی طرف ہے ۔ اس تمام تصویر میں ایک مقصدی ہم آہنگی اور نمایاں یک جہتی موجود نظر آتی تھی ۔ کوپرنیکس کے انکشافات نے اس وحدت کو چکنا چور کر دیا ۔ انسان کی مرکزی حیثیت اور خدا کا اس کائنات سے باہر اس کی پروردگاری کے لیے متمکن ہونا ، سب ختم کر دیا گیا ۔ اس نئے نظریے نے لامحدود نظام ہائے شمسی کے امکان کا تصور پیش کیا جو اس لامحدود خلا میں متحرک ہیں جن کی حرکت میں ایک ریاضیاتی تناسب تو موجود ہے لیکن جو انسانی زندگی کی فلاح و بہبود یا نجات سے بالکل بے تعلق ہیں ۔ اب یہ ثابت کرنا بہت مشکل تھا کہ انسان کا وجود ایک آفاقی اہمیت کا حامل ہے ۔ یہ وسیع کائنات اور اس کا عمل و فعل ایسے ریاضیاتی اصولوں کا پابند ہے جو انسانی ضروریات اور خواہشات سے بالکل بالا ہے ۔ ڈیکارٹ نے اس تصویر کو ایک واضح اور غیر مبہم شکل دینے کے لیے ایک سادہ سی مثال پیش کی جس سے ہر شخص آشنا تھا ۔ یہ مثال مادی متحرک گیندوں کی تھی جو ایک دوسرے سے متصادم اور دفع و کشش میں منہمک ہیں ۔ ایسی دنیا میں ہندسی تعمیر اور جبرو مقابلے کی مدد سے تشکیل پانے ہونے قوانین حرکت ہی سب کچھ تھے ۔ ۱

لیکن چونکہ ڈیکارٹ کا اصلی مقصد یقینی علم حاصل کرنا تھا اس لیے ساری کائنات کو اس میکانکی نظام کے جال میں پھانسنا ممکن نہ تھا ۔ چنانچہ اس کے فکر کی آخری منزل میں طبعی کائنات کا یہ میکانکی تصور ایک ایسے مقصدی مابعدالطبیعیات کے ماتحت ہو کر رہ گیا جو طامس اور دیگر کیتھولک فلاسفہ کے نقطۂ نگاہ سے مماثل تھا ؛ حتیٰ کہ جب وہ اپنے ہندسی جذبے کے زیر اثر تھا تو اسے یہ معلوم ہوا کہ انسان کی عقل ایک ایسی شے ہے جسے ہم پھیلاؤ اور حرکت کی اصطلاحات کی مدد سے نہیں سمجھ سکتے ۔ تفکر کم از کم ایک ایسا عمل ہے جو میکانکی نہیں ، اور جب

---

۱ ۔ ڈیکارٹ ''اصول فلسفہ'' خاص طور پر حصہ دوم (ہالڈین اور روس اڈیشن کی پہلی جلد)

یقینی علم کی تلاش کے سلسلے میں اس نے اس خصوصی حقیقت پر نگاہ ڈالی تو وہ اس کی غیر معمولی اهمیت کا قائل ہوگیا ۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اپنے ہندسی استخراجات میں اکثر غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں ۔ ہو سکتا ہے کہ ریاضیاتی استدلال کا ایک سلسلہ بالکل غلط ہو ۔ اگر ایسا ہے تو پھر جب اسے طبعی حرکت کے مطالعے میں استعمال کیا جائے گا تو اس کی صداقت کی کوئی ضمانت نہیں دی جا سکتی ۔ ہم اپنی قوت حافظہ کی مدد سے اس کی مختلف منزلوں کو یک جا متصور کر سکتے ہیں لیکن قوت حافظہ کوئی یقینی چیز نہیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ریاضیاتی علم میں کوئی اس طرح کی ضمانت موجود نہیں ، لیکن تفکر ایک ایسا عمل ہے جس کے وجود پر ہم کسی طرح بھی شک نہیں کر سکتے ۔ اگر ہم دنیا کی ہر شے کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھیں تو اس کے باوجود ہم اس شک کے عمل پر شک نہیں کر سکتے ۔ شک کرنا تفکر کی ایک قسم ہے ۔ یہ ہماری اس وقوفی فطرت کا اظہار ہے جسے ہم ''ذہن'' یا ''نفس'' کہتے ہیں[1] ۔ یہ فطرت اس طبعی جوہر کی ماہیت سے بالکل مختلف معلوم ہوتی ہے جو پھیلاؤ اور حرکت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے ۔ یہ کسی ریاضیاتی کلیے کے مطابق نہیں ۔ اس کی اساسی صفت تفکر ہے جو حرکت کی کوئی قسم نہیں اور جس میں کسی قسم کے پھیلاؤ کی صفت نہیں پائی جاتی ۔ اس فطرت کا علم ہمیں ادراک ، ارادہ ، شک اور تاثر سے ہوتا ہے ۔ یہ تمام افعال ایک ایسی حقیقت سے تعلق رکھتے ہیں جو مکانی حرکت سے ماوراء اور بے تعلق ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علم الیقین کا انحصار شعوری علم پر منحصر ہے نہ کہ کسی ریاضیاتی وجود پر ۔ ایسے ہی حقائق کی بنا پر ڈیکارٹ نے وہ مشہور ثنویت ــــ ذہن و مادہ فکر و پھیلاؤ ــــ قائم کی جس نے بعد کے فلسفیانہ فکر کو بہت متاثر کیا ۔

اب سوال یہ ہے کہ اس یقین کے دائرے کو کس طرح وسیع کیا جائے کہ اس میں وہ معاملات شامل ہوجائیں جو پہلے شک و شبہ کی شکست و ریخت کے سامنے ٹھہر نہ سکے تھے ؟ مثلاً ہمارے ریاضیاتی علم کی صداقت اور اس کو طبعی کائنات کے مطالعے کے لیے استعمال کرنے کا جواز کیا ہے ؟

---

۱ ۔ ''فلسفۂ اولیہ پر غور و فکر'' حصہ اول و دوم (ہالڈین اور روس ، جلد اول) ۔

یہاں ڈیکارٹ کیتھولک الٰہیات سے مدد لیتا ہے۔ اس کا استدلال انفرادی خودی کے بالائے شک ہونے سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ آگسٹائن اور طامس کے بعض دلائل کی مدد سے ذات باری کا اثبات کرتا ہے جو خیر اور کمال جیسی صفات سے متصف ہے۔ ایسی ذات یقیناً اپنی مخلوق کو کسی اساسی دھوکے اور التباس میں مبتلا نہیں کر سکتی جس سے ان کا علم محض دھوکا اور غیر حقیقی ہو کر رہ جائے۔ اس طرح ڈیکارٹ ریاضیات اور ریاضیاتی طبیعیات کی صداقت ثابت کرتا ہے لیکن ان کی یہ صداقت کیتھولک ما بعدالطبیعیات پر منحصر ہے[1]۔

ڈیکارٹ نے خدا کے وجود کے اثبات کے لیے آگسٹائن کی پیش کی ہوئی ایک دلیل کو بالکل نئی شکل میں پیش کیا۔ چونکہ یہ دلیل جدید فلسفۂ مذہب میں کافی دلچسپ بحث کا باعث رہی ہے اس لیے اس کا خلاصہ یہاں پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس کو ''وجودیاتی'' (Ontological) دلیل کا نام دیا جاتا ہے جو ذات باری کی مسلمہ صفات اور تعریف کے مضمرات کی بنیاد پر اس کے وجود کا اثبات کرتی ہے[2]۔ یہ استدلال یوں ہے: ذات باری ایک کامل اور اکمل وجود ہے، اس کی صفت کمال کا یہ تقاضا ہے کہ وہ موجود ہو کیوں کہ اگر وہ وجود کی صفت سے عاری ہے تو گویا کمال کی صفت کے ایک پہلو سے محروم ہوگی۔ فرض کیجیے کہ وہ موجود نہیں۔ ہم ایک ایسے وجود کا تصور کر سکتے ہیں جو سب کمالات کا حامل ہے اور اس کے ساتھ وجود سے بھی متصف ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اول الذکر ہستی (جو وجود سے متصف نہیں) صفت کمال سے پوری طرح متصف نہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ ایک کامل و اکمل ذات ضروری طور پر موجود بھی ہوگی کیوں کہ صفت کمال صفت وجود کی متقاضی ہے۔ سپینوزا اس استدلال کو صحیح تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے ہاں صفت ''کمال'' کا مفہوم دوسرا ہے۔ جب ہم کانٹ سے بحث کریں گے تو اس استدلال کا بھی تنقیدی جائزہ لیں گے۔

---

۱ - ایضاً حصہ سوم و چہارم۔

۲ - ایضاً حصہ پنجم۔

سپینوزا کا فلسفۂ مذہب

سپینوزا ڈیکارٹ کا ہم عصر لیکن عمر میں اس سے چھوٹا تھا۔ اس نے ڈیکارٹ کی تمام تصنیفات کا گہرا مطالعہ کیا۔ اس کے مذہبی فلسفے کے اساسی مفروضات کو بیان کرنے کے لیے وہی طریقہ بہتر ہے جو ہم نے کیتھولک اور اساسیین کے مطالعے میں استعمال کیا ہے۔ ایک طرف اس کے خیالات کا مطالعہ ان تاریخی حالات کی روشنی میں کرنا چاہیے جو اس کے زمانے میں کار فرما تھے۔ دوسری طرف اس کے تصورات کو ان اصطلاحات میں بیان کیا جانا ضروری ہے جو موجودہ دور میں اس کے حامیوں کے نزدیک صحیح اور قابل فہم ہیں۔

انسانی زندگی کا اہم مسئلہ (جسے ہم حصول نجات کہہ سکتے ہیں) سپینوزا کے نزدیک ناکام خواہشات کے باعث پیدا ہوتا ہے[1]۔ جب ہم اپنی قسمت اور اپنی حالت پر غور کرنا شروع کرتے ہیں اور اس کی بہتری کے متعلق سوچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے دل میں چند اشیاء یا چند مقاصد کی تڑپ موجود ہے۔ چونکہ ہمیں ان اشیاء کے حصول کی لگن ہوتی ہے اس لیے ہمیں یہ اشیا اچھی یا بھلی معلوم ہوتی ہیں اور ہمارے اندر محبت، امید، ڈر اور پریشانی کے جذبات ابھرتے ہیں۔ عام طور پر یہ تمام اشیاء تین حصوں میں تقسیم کی جا سکتی ہیں: دولت، شہرت اور شہوانی لذت۔ لیکن ان خواہشات کے حصول میں ہمیں ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ بعض حالات میں مطلوبہ شے یا مقصد ہماری دسترس سے باہر ہوتا ہے۔ اس کی خواہش ہمارے دل سے کبھی محو نہیں ہوتی، اگرچہ ہمیں وہ کبھی حاصل نہ ہو سکے۔ ناکامی کی یہ ایک عام قسم ہے۔ بعض حالات میں ہم اپنا مطلوبہ مقصد حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں لیکن بہت جلد اس کی کشش ختم ہو جاتی ہے۔ متوقع خوشی حاصل ہونی تو کجا بعض دفعہ وہ کئی قسم کی تکالیف و پریشانیوں کا موجب بن جاتی ہے۔ یہ بھی ناکامی کی ایک مختلف مگر کثیرالوقوع قسم ہے۔ یہی وہ حالات ہیں جن سے انسان نجات کا خواہاں ہوتا ہے۔

---

۱ - ''فہم کی اصلاح'' - صفحہ ۱—۳، سپینوزا کی مکمل تصنیفات، ایلوس اڈیشن، جلد اول۔

سپینوزا کے نقطۂ نگاہ سے یہ واقعات اور حالات اُس غائی یا مقصدی الٰہیاتی فکر کی تردید کرتے ہیں جو کیتھولک مفکرین اور اساسیین نے پیش کیا تھا ۔ یہ کائنات انسانی خواہشات کی تسکین یا انسان کے فوائد کی خاطر تخلیق نہیں کی گئی ۔ اگر ایسا ہوتا تو ناکامی کبھی پیش نہ آتی اور اگر کبھی ایسی حالت شاذ و نادر پیدا ہوتی تو وہ قابل تشریح ہو سکتی ۔ اس وقت وہ استثنائی حالت نہیں بلکہ ایک عمومی حقیقت ہے[1] ۔ یہ صحیح ہے کہ اگر ہمیں خارجی شہادت کی بنا پر معلوم ہو کہ ان تمام ناکامیوں کے ہوتے ہوئے ایک ذات باری موجود ہے جو انسانوں کی بھلائی کے لیے کار فرما ہے تو ان تلخ تجربات کے باوجود ہمارا عقیدہ متزلزل نہیں ہوتا ۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہماری بھلائی کا اپنا تصور ناقص ہے اور اس کائنات کا سارا عمل مجموعی طور پر ہماری ہی بھلائی کے لیے ہے جسے ہم اپنی ناقص عقل سے نہیں سمجھ سکتے ۔ لیکن یہ انسانی تجربہ (ریاضیاتی نظام کی تعبیر کی روشنی میں) ہی ہے جو ہمیں اس کائنات کی صحیح ماہیت کے متعلق تمام شہادت مہیا کرتا ہے ، اس لیے ان بے شمار ناکامیوں کو ہم کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کر سکتے اور انھی کی بنا پر اس کائنات کے متعلق نظریہ قائم کیا جا سکتا ہے ۔ یہ نظریہ بالکل سادہ ہے ۔ اس کو ہم یوں بیان کر سکتے ہیں : اس کائنات کے واقعات ہماری بھلائی کی خاطر عالم وجود میں نہیں آتے بلکہ اس لیے پیش آتے ہیں کہ ان کا واقع ہونا ان کی فطرت کا لزوم ہے ۔ ان کا وقوع انسانی خواہشات و تمناؤں کا تابع نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی فطرت کے اقتضاء کے باعث عالم وجود میں ظاہر ہوتے ہیں ۔ ہماری ناکامیوں اور ان سے پیدا ہونے والی تلخیوں کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہم نے اپنی خواہشات ، جذبات اور اعمال کو خارجی حالات کے مطابق نہیں کیا ۔ اگر ہمیں کسی قابل اعتماد خوشی کا سر چشمہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہم نے دانائی سے یا اتفاق طور پر اس لزومی نظام سے مطابقت پیدا کر لی ہے ۔

سپینوزا کے ہاں کائنات کے ایک خارجی اور لزومی ڈھانچے کا تصور ریاضیاتی تصور کا مرہون منت تھا ۔ سپینوزا ایک جدید سائنس دان نہ تھا

---

۱ ۔ ڈبلیو ، لپ مین (Lippmann) ۔ ''اخلاقیات کا ابتدائیہ'' صفحہ ۱۷۵ و مابعد ۔

اور نہ اس کے سامنے وہ قواعد تھے جو مقداری کلیات کی تشکیل سے طبیعیات کو حاصل ہو سکتے تھے ۔ اس کے سامنے ریاضیات کی اہمیت صرف اتنی تھی کہ اس سے کائنات کی ایسی تعبیر حاصل ہوئی جس میں یہ معروض ، ناگزیر اور غیر جانب دار لزومیت کار فرما تھی ۔ جب ہم یہ سمجھ لیں کہ اس دنیا کے مختلف واقعات حقیقت مطلقہ سے اسی طرح صادر ہوتے ہیں جس طرح کہ تکون کے متعلق مختلف مسائل ــــ مثلاً یہ کہ اس کے تین زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر ہے ــــ تکون کی تعریف اور اس کی ماہیت سے حاصل ہوتے ہیں تو ہم نے اس دنیا کے متعلق وہ تصور قائم کیا جو ہمارے تجربے کی رو سے بالکل صحیح اور درست ہے ۔ اگر ہم اپنے تجربے سے حاصل شدہ اس نتیجے کو ایک عمومی اور کلی شکل میں پیش کریں اور دنیا کی ہر شے اور ہر واقعے کو اسی طرح سمجھیں (جس طرح طامس نے اپنے غائی نظریے کے ماتحت پیش کیا) تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام بڑی آسانی سے کیا جا سکتا ہے ، حتیٰ کہ انسان کے وہ اعمال بھی جو مقصدی نوعیت رکھتے ہیں ، اس عنوان کے تحت لا کر سمجھے جا سکتے ہیں ۔ اپنی خواہشات اور جذبات کے متعلق بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس لیے ظاہر نہیں ہوتے کہ یہ ہماری بھلائی کے لیے ہیں ــــ یقیناً ہم بہت جلدی یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ ان میں سے اکثر ہمارے لیے صحیح معنوں میں فائدہ مند نہیں ــــ بلکہ اس لیے کہ ان کا ظاہر ہونا چند مقررہ علتوں کا نتیجہ ہے اور جن کا نہ ہونا ان علتوں کی موجودگی میں نا ممکن ہے ۔ اس حقیقت سے ہماری بے خبری اور نا واقفیت کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں اپنی محبت ، اپنی تمناؤں اور خواہشات کا شعور تو ہوتا ہے لیکن ان کے وجوہ سے کلی طور پر لا علمی ہوتی ہے[1] ۔

اب جب ہم اپنی ناکامیوں پر غور کرتے اور یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ دنیا ہمارے لیے نہیں بنائی گئی بلکہ مقررہ قوانین کے مطابق چل رہی ہے تو زندگی کا مسئلہ کیا صورت اختیار کرتا ہے ؟ اس کی عمومی صورت یہ ہے : کیا کوئی ایسی اچھی اور بھلی شے ہے جس کی خواہش اور تمنا میں ہمیں کبھی ناکامی کا منہ نہ دیکھنا پڑے ؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم ان بے کار ، عارضی اور ہر دم متغیر مقاصد کی جگہ جو ہمیں آسانی سے

---

۱ - سپینوزا ''اخلاقیات'' حصہ اول کا ضمیمہ (ایلوس اڈیشن جلد اول) ۔

اپنی طرف متوجہ کر لیتے اور جذبات کو ابھارتے ہیں ، کسی ایسے مقصد کے حصول میں منہمک ہوں جو ابدی طور پر خیر مطلق ہو اور جس کے حاصل ہونے پر ہم "مسلسل ، بلند ترین اور نہ ختم ہونے والی خوشی اور سعادت" حاصل کر سکیں[1] ؟ اگر یہ ممکن ہے تو ایسا عظیم‌الشان خیر کہاں پایا جا سکتا ہے اور اس سے کیسے محبت کی جا سکتی ہے ؟ ان سوالوں کے جواب سے نجات کے مذہبی تصور کا مفہوم متعین ہوگا اور اسی سے ہمیں معلوم ہوگا کہ کس طرح یہ نجات حاصل کی جا سکتی ہے ۔

اس سوال کے تسلی بخش جواب کے لیے ہمیں ناکامیوں کے تجربے کا مطالعہ پھر سے کرنا ہوگا ، یعنی ان کی وجہ کیا ہے اور کس طرح ہم بعض دفعہ ان ناکامیوں کے تلخ نتائج سے بچنے میں کامیاب ہوتے ہیں ؟ بہ ظاہر اس کی وجہ ہماری جہالت اور ناواقفیت ہے ۔ جب ہم کسی ایسی شے کی تمنا کرتے اور اسے حاصل کرنے کی خواہش کرتے ہیں جو ہماری دسترس سے باہر ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے اس شے کو اپنی قوتوں کی وسعت کے لحاظ سے نہیں جانچا پرکھا ۔ اگر ہمیں ان اشیاء کے ناقابل حصول ہونے اور ان کے ساتھ ہمارے جذباتی انس و کشش کے بے کار ہونے کا احساس ہوتا تو ہم ان کی خواہش ہی نہ کرتے اور ان کی بجائے ہماری توجہ ایسے مقاصد پر مبذول ہوتی جو ہمارے قبضے ، اختیار یا قدرت میں ہوتے ۔ جب ہم ایسے مقاصد کے متلاشی ہوتے ہیں جن کے حصول کے بعد بھی متوقع خوشی یا اطمینان حاصل نہیں ہوتا تو اس کی یہی وجہ ہے کہ ہم نے انھیں اور اپنے ان جذبات کو صحیح طور پر نہیں سمجھا ۔ اگر ہم سمجھ لیتے تو اتنے مایوس نہ ہوتے بلکہ ان کی جگہ دوسرے مقاصد کے حصول کی سعی کرتے[2] ۔

اس سے معلوم ہوا کہ نجات کا دارو مدار علم پر اور خاص کر اشیاء سے متعلق ہماری خواہشات اور ہمارے جذبات کے علم پر منحصر ہے ۔

اس استدلال کی صحیح اہمیت کا اندازہ اسی حالت میں ہوگا اگر ہم اس کا کیتھولک اور اسامیین کے پیش کردہ جواب سے موازنہ کر لیں ۔

---

۱ - "اصلاح فہم" ۔ صفحہ ۱ ۔

۲ - "اخلاقیات" حصہ پنجم ، مسائل ۱-۶ ۔

کیا انسانی عقل اس چیز کی اہل ہے کہ انسان اور اس کی دنیا کو سمجھ سکے ؟ ان کا خیال تھا کہ یہ کائنات ایک مقصد کے ماتحت چل رہی ہے اور اس میں انسان کی حیثیت اگر بلند ترین نہیں تو بلند ضرور ہے ، اور اس زندگی کو کامیابی سے گزارنے کے لیے عقل کے ساتھ آسمانی وحی کی ہدایت بھی میسر ہے ۔ اس نظریے کی روشنی میں ان کا جواب یکساں نہ تھا ۔ انسانی عقل ایک حد تک تو اہل ہے اور اس حد بندی کا کام بھی وہ کر سکتی ہے ، اس حد سے پرے وہ مجبور ہے ۔ پروٹسٹنٹ راسخ العقیدہ لوگ تو عقل کی اہلیت کے بہت کم قائل تھے ۔ ان کا خیال تھا کہ تائید ایزدی کے بغیر انسان کی عقل بے کار محض ہے اور غلطی کی طرف مائل ہونے کا رجحان رکھتی ہے اس لیے شروع ہی سے وحی کے احکام کے آگے سرتسلیم خم کرنا بہتر ہے ۔ ان کے برعکس سپینوزا ایک جرأت مندانہ عقلیت پسندی کا علمبردار ہے جس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس طرح عقل کی کم مائیگی کا اقرار اور وحی کی ضرورت پر اصرار ایک عظیم غلطی اور نادانی کا غماز ہے[۱] ۔ اس عقلیت پسندی کے نزدیک مرکزی نقطہ یہ ہے : اگر حقائق کی دریافت میں انسان کی عقل قابل اعتماد ہے تو اس کی اہلیت خدائی علم کے مماثل ہے ۔ اگر وہ قابل اعتماد نہیں تو پھر جب اس عقل کی بنا پر وحیٔ خداوندی کی ضرورت کا اثبات کیا جاتا ہے تو پھر یہ احساس بھی غلط متصور ہونا چاہیے ۔ پہلی حالت میں اسے کسی مدد یا اصلاح کی ضرورت نہیں ۔ دوسری حالت میں چونکہ وہ کوئی نتیجہ اخذ نہیں کر سکتی اس لیے خود وحی کے متعلق اس کا اثبات بھی غیر یقینی ہوگا[۲] ۔ اب سوال یہ ہے کہ انسانی عقل قابل اعتماد ہے یا نہیں ؟ ریاضیات سے وابستہ توقعات کو دیکھتے ہوئے سپینوزا کو اعتماد تھا کہ اس کا جواب اثبات میں ہوگا اور اس کا فلسفہ اسی مثبت جواب پر مبنی ہے ۔ انسانی فکر کی صداقت کا آخری معیار وحیٔ خداوندی نہیں بلکہ وہ معیار ہے جسے ہم کامیابی سے ریاضیاتی استدلال میں استعمال کرتے

---

۱ ۔ اس سلسلے میں دیکھیے سپینوزا کی کتاب : ''الٰہیاتی اور سیاسی مقالہ'' باب ۱ ، ۲ ، ۶ ۔ اس کے خطوط بھی دیکھیے ، خاص کر وہ خط جو اس نے بلائن برگ (۱۶۶۵) کو لکھے ۔

۲ ۔ اس مسئلے کا جائزہ کتاب کے تیسرے حصے میں لیا جائے گا ۔ دیکھیے باب ۱۳ ۔

ہیں ـــ انسان کے تفہیمی شعور کی وہ واضح حالت جب وہ اشیاء کی ماعیت کا صحیح تعقل کرتا ہے[1] ۔

چنانچہ سپینوزا کے فلسفۂ مذہب میں فوق الفطرۃ وحی کے وجود کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا گیا اور اس لیے عقل کو کسی ماورائے فطرت منبع علم سے مدد حاصل کرنے کی ضرورت نہ رہی ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسانی عقل عالم کل ہے ۔ ان کے نزدیک عقل کی حدود ہیں جنہیں وہ خود محسوس اور متعین کرتی ہے ۔ لیکن ان حدود کو وحیٔ خداوندی کے ذریعے عبور کرنے کا تصور ترک کر دیا گیا ۔ چند حدود قطعی طور پر ناقابل عبور ہیں اور جب کبھی ہم ان سے دوچار ہوں تو ہمیں تسلیم کرنا چاہیے کہ انسان اپنی ذات میں لامحدود نہیں ۔ سپینوزا کا خیال ہے کہ ہم جب اشیاء کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمارے سامنے ان کی دو حالتیں ہوتی ہیں : یا تو وہ تفکر کی صورتیں ہیں یا پھیلاؤ اور حرکت کی صورتیں ۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ فطرت وجود کے ان دو ابعاد ہی تک محدود ہے ۔ بعض حدود جو ہمیں اس وقت نا قابل عبور نظر آتی ہیں ، درحقیقت ہماری موجودہ علمی دسترس کے باعث ہیں ۔ جب ہم ان سے دو چار ہوں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم کوئی ایسا طریقہ دریافت کریں جن سے ہم اشیاء کی ماھیت کے نئے پہلو دریافت کر کے اپنے موجودہ علم میں اضافہ کرتے رہیں ۔ اس فلسفۂ مذہب کے مطابق (کیتھولک اور پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ کے خلاف) انسانی عقل کی پہنچ کافی دور رس ہے جس کے باعث ہم نجات کے راستے پر گام زن ہو سکتے ہیں ؛ چنانچہ اگر ہم وحی کی مدد ترک کر دیں تو نتیجہ خطرناک نہیں ہوگا ۔ وہ علم جو انسان کی دسترس میں ہے ، ابدی اور مطلق خیر کے انکشاف کی کلید مہیا کر سکتا ہے ۔ لیکن وہ علم کیسا ہونا چاہیے ؟

اس کے لیے دو قسم کے علم کی ضرورت ہے ۔ ہم اپنے ماحول سے وابستہ ہیں اور اس ماحول کی مختلف اشیاء ہمارے جذبات کو بر انگیختہ کرتی اور خواہشات پیدا کرتی رہتی ہیں ۔ اس حیثیت میں ہمیں اپنی ذات کے علم کی ضرورت ہے ۔ دوسری طرف ہمیں اس کائنات کے متعلق علم کی

---

۱ ۔ ''اصلاح فہم'' ۔ صفحہ ۱۰ ۔ ۱۲ ۔

ضرورت ہے ۔ ان دونوں حالتوں میں علیت کا قانون ہمارا راہ نما ہونا چاہیے، نظری اور عملی دونوں حیثیتوں میں ۔ ہمیں یہ محسوس کرنا چاہیے کہ کسی شے کا صحیح علم۔۔۔ایسا علم جس کے باعث ہم اپنے آپ کو اس کے وجود کے مطابق کر سکیں۔۔۔وہ علم ہے جس میں اس کی لزومی علتوں کا بھی علم شامل ہو ۔ فرض کیجیے کہ ہم کسی ایسے مقصد کی تلاش میں منہمک ہیں جس کے حصول کا انحصار اس معلول کے نہ ظاہر ہونے پر ہو تو ہم اس علم کی روشنی میں اپنی کوشش اور اپنے مقصد کو بدل سکتے ہیں اور اس کی جگہ ایسے مقاصد کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جن کا حصول سلسلۂ علت و معلول کے تقاضوں کے مطابق ہو ۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایسا علم خود ایک مؤثر علت ہے۔۔۔کسی خارجی واقعے کی علت نہیں بلکہ داخلی پسند و نا پسند کے فیصلے کی علت ۔ جب ہم اشیاء کی ماہیت کو اپنے جذبات سے تعلق کی حیثیت میں سمجھ لیں تو اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے جذبات میں ایک تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے ۔ وہ جذبات جو ان سے ناموافق ہوں ختم ہو جاتے ہیں یا کم از کم کمزور ہو جاتے ہیں اور جو باقی رہ جاتے ہیں وہ عقل کی ہدایت کے تابع ہو کر چلتے ہیں[1] ۔

علم و تفہیم کے یہی دو پہلو ہیں جن کی ہمیں ضرورت ہے ۔ علتی علم حاصل کرنے اور اس کی مدد سے اپنے آپ کو کائنات سے مطابق کرنے کے لیے ہمیں اس کائنات (بہ حیثیت مجموعی) کی ماہیت کے ایک واضح علم کی ضرورت ہے ۔ ہمیں اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ یہ کائنات مقصدی یا غائی نہیں جو ہماری کمزوریوں اور کوتاہیوں میں ہماری مدد کرتی ہے ۔ یہ ایک ریاضیاتی نظام ہے جس میں معلول اپنی علت سے اسی طرح صادر ہوتا ہے جس طرح ایک ریاضیاتی مسئلہ اپنے بدیہات اور اپنی تعریف کے تضمنات سے مستخرج ہوتا ہے ؛ اس لیے سپینوزا کے نزدیک مابعدالطبیعی وقوف ایک قسم کا علم ہے جس کے بغیر نجات ممکن نہیں[2] ۔ جب ہم کل کے متعلق یہ علم حاصل کر لیں اور اپنے آپ کو اس سے مطابق کر لیں تو گویا ہم اپنے ہوائے نفسانی پر قابو پانے کے راستے پر گامزن ہونا شروع ہو گئے اگرچہ انفرادی اشیاء کے متعلق ہمارا علم کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ۔ یہ تبدیلی اور ترمیم کیسے

---

۱ ۔ ''اخلاقیات'' حصہ چہارم ۔ قضیات ۷ ۔ ۱۴ ؛ حصہ پنجم ۔ قضیات ۷ ۔ ۱۰ ۔

۲ ۔ ''اصلاح فہم'' صفحہ ۴ ۔ ۱۶ ۔

عمل میں آ سکتی ہے؟ اس کا ذکر ابھی کیا جائے گا ۔ لیکن دوسری طرف اس کل کے علم کے علاوہ ہمیں خارجی اشیاء سے متعلق اپنی خواہشات اور اپنے جذبات کے خصوصی علم کی بھی زیادہ سے زیادہ ضرورت ہے ، اور کس طرح اس علم کی روشنی میں ہم ان اشیاء میں مناسب اور ضروری رد و بدل کر سکتے ہیں ۔

اب ہم زندگی کے اہم ترین مسئلے کی طرف آتے ہیں جیسا کہ سپینوزا نے اسے پیش کیا اور کس طرح مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں اس کا جواب صورت پذیر ہوا ۔

ہمارے سامنے مسئلہ یہ تھا کہ اگر ممکن ہو تو ہم انسان کے لیے کسی ایسے خیر کی نشان دہی کریں ، ایک ایسی شے کو متعین کریں جس سے ہماری جذباتی وابستگی ایسی ہو کہ ہمیں اس سے کبھی ناکامی یا مایوسی کا تجربہ نہ ہو ـــــ ایک ایسی خیر جس سے ہماری محبت دن بہ دن بڑھتی چلی جائے اور جس کے باعث ہمیں کامل ترین ، بلند ترین اور ہمیشہ رہنے والی خوشی اور سعادت میسر آئے ۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ علم ـــــ خاص طور پر مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی علم ـــــ اس خیر کی طرف راہ نمائی کرتا ہے کیوں کہ اس علم کے باعث عارضی اور نا پائدار مقاصد کی طرف سے ہماری توجہ ہٹ جاتی ہے ۔ اس استدلال کو جاری رکھتے ہوئے ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یہ علم خود وہ خیر ہے جس کی ہمیں تلاش ہے کیوں کہ ناقابل اعتماد جذباتی خواہشات پر فتح پانے کا صحیح راستہ اس علم ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور اسی کے باعث ہم خواہشات اور اس سے متعلقہ جذبات سے واقفیت حاصل کرتے ہیں ۔ اس کی مدد سے ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ ایک جذبہ یوں ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس کا کوئی نہ کوئی خاص سبب ضرور ہے اور دوسری طرف ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ پائدار خوشی کے حصول کے معاملے میں اس جذبے کی تمنا ایک دھوکے سے زیادہ نہیں ۔ اسی وجہ سے یہ علم ہمیں ایسے جذبات کی وابستگی سے منع کرتا اور روکتا ہے اور اس کی جگہ زیادہ معقول مقاصد سے دل بستگی کی ترغیب دیتا ہے ۔ اس سے ایک قسم کا اطمینان و سکون اور احساس قوت پیدا ہوتا ہے ۔ چونکہ یہ خوشی کائنات میں قانون علت و معلول سے مکمل واقفیت کا نتیجہ ہے ، اس لیے یہ علم ہمارے ذہن میں حصول مقصد کی خوشی اور قوت کی زیادتی

سے منسلک ہو جاتا ہے ۔ اس تلازم کے باعث جو ہماری عمر کے کافی حصے تک پھیلا ہوا ہوتا ہے ، ہم خود علم کی ہی قدر و منزلت کرنا شروع کر دیتے ہیں اور اس کے ساتھ اس شے کی بھی جس سے واقفیت ہمیں اس علم کے ذریعے حاصل ہوتی ہے—یعنی ریاضیاتی قانون کا وہ لزومی نظام جو اس کائنات میں کارفرما ہے جس میں ہمارے جذبات اور وہ اشیاء جو ان جذبات کو ابھارتی ہیں ، موجود ہیں اور اس لزومیت کے باعث اپنے اپنے کام میں مشغول ہیں ۔ چونکہ یہ غیر متغیر نظام آخرکار ہماری خوشی کا باعث ہوتا ہے اس لیے ہمارے دل میں اس کی قدر و قیمت بھی پیدا ہو جاتی ہے ۔ ہم نہ صرف اسے سمجھ لیتے ہیں بلکہ اس سے محبت کرنا بھی سیکھ لیتے ہیں ۔ وہ خیر جس سے ہمیں کبھی ناکامی نہیں ہوتی موجودات کے لزومی نظام کا علم ہے اور اس علم پر مبنی صداقت اور حقیقت سے محبت[1] ۔

یہ صحیح ہے کہ شروع شروع میں اس قسم کے خیر سے ہماری دل چسپی اتنی نہیں ہو سکتی جس سے ہمیں متوقع خوشی یا راحت نصیب ہو سکے ۔ جہاں جذبات اور خواہشات جو اکثر ناکامی کی طرف لے جاتے ہیں ، انسان کے قلب کو گرماتے اور اسے کئی قسم کے اعمال پر اکساتے ہیں وہاں صداقت اور حق میں دل چسپی ایک بد مزہ اور کمزور سی شے ہے ۔ اگرچہ ہمیں ان خواہشات اور تمناؤں کی التباسی ماہیت کا علم ہوتا ہے تاہم ان کی ظاہری کشش ہمیں دھوکا دیتی ہے اور پھر اس لزومی نظام کائنات سے جس کے باعث ہمیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا ، ہمیں محبت کے بجائے نفرت پیدا ہو جاتی ہے ۔ ایک شخص کسی عورت سے بری طرح محبت کرتا ہے لیکن وہ عورت اسے چھوڑ کر کسی اور سے شادی کر لیتی ہے یا کچھ عرصے کی امید افزا ملاقاتوں کے بعد کچھ ایسے حالات رونما ہو جاتے ہیں جن کے باعث ان کی شادی ناممکن ہو جاتی ہے ۔ اس کا آسان رد عمل یہ نہیں ہوتا کہ انسان حق و صداقت سے محبت کرنا شروع کر دے بلکہ وہ قسمت کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہو جاتا ہے اور کسی اور کی محبت میں مبتلا ہو جاتا ہے تاکہ شاید اسے وہاں سکون حاصل ہو سکے ۔ اس کے باوجود انسان مجبور ہے کہ وہ اس نظام علت و معلول کے ساتھ مطابقت پیدا کرے اور اس سے سبق سیکھے ۔ اس سے نفرت کر کے زندگی گزارنا

---

۱ - لپ مین ، کتاب مذکور ، صفحہ ۱۸۰ و مابعد ، ۱۹۰ ، ۳۲۶ و مابعد ۔

ممکن نہیں - حق و صداقت سے نفرت کرنا غیر معقولیت کی انتہا ہے جو شاید کسی سمجھ دار انسان سے ممکن نہیں - اس فلسفۂ مذہب کے لیے جس کا یہاں تذکرہ کیا جا رہا ہے ، یہ ایک مرکزی نقطہ ہے -

ایسی مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ نجات کے لیے یہ جاننا کافی نہیں کہ ہمیں زندگی میں ناکامیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے - ہماری راہ نمائی کے لیے مابعد الطبیعیاتی علم کی ضرورت ہے - اس کے بغیر ہم اس توقع پر زندگی گزار دیں گے کہ اس کائنات کو ہماری بعض غیر معقول خواہشات اور تمناؤں کو پورا کرنا چاہیے - لیکن اگر ہمیں اس حقیقت کا علم ہو کہ یہ کائنات ایک ایسے طریقے کے مطابق چل رہی ہے جس میں کسی بے معنی تبدیلی کا امکان نہیں اور اس کا نظام بالکل ریاضیاتی قسم کا سا ہے جو جبر و لزوم کے اصولوں کی پیروی کر رہا ہے ، تو پھر وہ اپنے روز مرہ کے افعال اور اعمال کو اس کے مطابق کرنے کی کوشش کرے گا اور اس طرح ناکامیوں اور نامرادیوں سے مایوس اور دل برداشتہ ہونے کی بجائے اسے ایک فطری امر سمجھ کر زندگی گزارے گا - اس کے جذبات میں فہم و عقل کے باعث ایک تبدیلی پیدا ہوگی اور اس سے قوت اور آزادی میں اضافہ محسوس ہوگا - ہر ناکامی و نامرادی کے بعد اس علم کی بدولت جو سبق حاصل ہوگا اس سے وہ اس علم اور اس غیر جانب دار نظام سے پہلے کے مقابلے میں زیادہ محبت کرنا شروع کرے گا - تمام عارضی اور ناپائدار محبتوں کے مقابلے پر حق و صداقت سے محبت زیادہ ہوتی چلی جائے گی اور اس محبت کی گہرائی اور وسعت کی کوئی حد نہیں - جب آدمی زندگی کو اس نقطۂ نگاہ سے دیکھنا اور پرکھنا شروع کر دے تو ہر قدم پر جو بھی تجربہ ہوگا وہ اس محبت میں کمی پیدا کرنے کی جگہ اس میں اور زیادہ شدت اور گرمی پیدا کرنے کا موجب ہوگا - ہر حالت میں علم میں اضافہ ہوگا اور اس کے ساتھ حق و صداقت سے محبت بڑھتی چلی جائے گی - اس کے ساتھ وہ جذبات و تاثرات جو اس محبت کے منافی ہوں گے، اسی نسبت سے کم موثر ہوتے چلے جائیں گے- جب کبھی ان جذبات و خواہشات کے باعث ناکامی ہوگی تو ہمیں ان کی کشش ماند پڑتی معلوم ہوگی - وہ اشیاء یا مقاصد جو کبھی پہلے ہمارے لیے انتہائی کشش اور دل چسپی کا موجب تھے ، آہستہ آہستہ اپنی تمام دل کشی کھو بیٹھیں گے - ہماری توجہ کا مرکز ان سے ہٹ کر زیادہ پائدار اور

قابل اعتماد مقاصد کی طرف ہو جائے گا اور ان سے ہمیں بہتر خوشی اور راحت حاصل ہو سکے گی[1] - یقیناً یہ کوئی معجزہ نہیں - انسان جس طرح اپنی قوت و استعداد کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں ، اسی طرح اس ربانیاتی نظام کی حقیقت اور اس کے شعوری وقوف سے راحت حاصل کرنے کے معاملے میں بھی وہ مختلف صلاحیتوں کے حامل ہوتے ہیں - کوئی اس احساس سے زیادہ سرور و لذت حاصل کرتا ہے اور کوئی کم ، لیکن یہ صحیح ہے کہ اکثر انسان اس حالت تک پہنچنے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں جس کے باعث وہ ایک اطمینان بخش زندگی بسر کر سکیں - چنانچہ سپینوزا اپنی مشہور کتاب ''اخلاقیات'' میں کہتا ہے :

''ہم آسانی سے اس حقیقت کو پا سکتے ہیں کہ واضح اور صحیح علم اور خاص کر علم کی تیسری قسم جو خدا کی ذات کے مشاہدے پر مبنی ہے ، ایک ایسی قوت ہے جو جذبات کو اپنے قابو میں لے آتی ہے - ممکن ہے کہ اس سے ان جذبات کی ہیجانی کیفیت ہمیشہ ختم ہو جائے لیکن اگر وہ بالکل ختم نہ بھی ہو سکے، پھر بھی ان کو انسانی زندگی میں ایک ثانوی حیثیت دلا دیتی ہے - اس کے بعد وہ قلب میں ابدی اور غیر متغیر مقصد سے محبت پیدا کرتی ہے جو ہماری ذات پر مسلط ہو جاتی ہے - وہ نفسانی محبت کے نقائص سے آلودہ نہیں ہو پاتی اور لمحہ بہ لمحہ اور دن بہ دن اتنی شدت اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ہماری زندگی کا کل سرمایہ قرار پاتی ہے[2] -''

یہ ایک ایسی خیر ہے جس سے ہمیں کبھی ناکامی نہیں ہوتی - وہ مسلسل اور نہ ختم ہونے والی خوشی کا موجب ہوتی ہے ـــــ یہ ایسی خوشی ہے جو ہر تجربے سے بڑھتی اور آہستہ آہستہ ساری زندگی پر حاوی ہو جاتی ہے - یہی وہ خیر ہے جس کی تلاش زندگی کا مقصد اولیٰ ہے -

لیکن دنیا میں اکثریت ایسے لوگوں کی ہے جو کم زور عقل کے ہوتے ہیں اور جن کو مادی تحفظ اور سکون کی اتنی تمنا ہوتی ہے کہ وہ اس نصب العین کو حاصل کرنے کی طرف ملتفت ہی نہیں ہوتے - سپینوزا

---

۱ - سپینوزا ''اخلاقیات'' حصہ پنجم - قضیات ۱ - ۱۶ -

۲ - ایضاً - حصہ پنجم - قضیہ ۲۰ -

ایسے لوگوں کی مجبوریوں سے پوری طرح واقف ہے ۔ چنانچہ اس نے اپنی کتاب ''الہیاتی اور سیاسی مقالہ'' میں ایسے لوگوں کے متعلق کہا ہے کہ وہ جس مذہب کے پیرو ہیں اس کے بہترین عناصر کی پیروی کریں ۔ اگر حقیقت کا علم ان کی دسترس سے باہر ہے تو پھر اخلاق پاکیزگی کی زندگی ان کے لیے بہترین نصب العین ہے ؛ اس سے انہیں قلبی سکون و اطمینان حاصل ہوگا اور سماجی زندگی میں دوسروں کے تعاون سے عمر گزارنے کے لیے انہیں مناسب اخلاقی راہ نمائی دستیاب ہوگی ۔

اب ہم اس قابل ہیں کہ اس فلسفۂ مذہب کو مذہب سائنس کہنے کا جواز پیش کر سکیں ۔ جدید دور میں سائنس سے مراد (اگر تسخیر فطرت کے عملی پہلو کو نظر انداز کر دیا جائے) مندرجہ ذیل دو عناصر ہیں: دنیا کے متعلق ایک خاص نظریہ اور اس نظریے کی بنیاد پر تلاش و جدوجہد ۔ دنیا کے متعلق سائنس کا نظریہ یہ ہے کہ یہ ایک غیرجانب دارانہ نظام ہے جس میں ہر واقعہ ایک مقررہ قانون علت و معلول کے مطابق ظہور پذیر ہوتا ہے اور یہ قانون ریاضیاتی کلیات کی شکل میں پیش کیا جا سکتا ہے ۔ تلاش سے مراد یہ ہے کہ اس نظام کائنات کے زیادہ سے زیادہ واقعات اور حقائق کا علم حاصل کیا جائے تاکہ اس طرح اس اساسی نظریے کی تائید کی جا سکے ۔ زیر بحث فلسفۂ مذہب کے نزدیک یہ دونوں عناصر نہ صرف سائنس کی روح اور اس کی خصوصی صفات میں شامل ہیں بلکہ مذہب کے اساسی مسئلے کا جواب بھی انھی پر منحصر ہے ۔ مذہب کا بلند ترین نصب العین یہی غیر جانب دار نظام کائنات ہے ۔ انسان کا خیر اعلیٰ اس ہمہ گیر صداقت کا علم اور اس سے محبت ہے ۔ اس سے انسان کو وہ کچھ مل جاتا ہے جو مذہب انسان کو دیتا ہے ، وہ بلند ترین وجود جس سے محبت کے باعث عارضی اور نا قابل اعتماد جذبات و خواہشات پر قابو پایا جا سکتا اور ابدی خوشی اور سعادت حاصل کی جا سکتی ہے ۔

سپینوزا نے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ الہیاتی فکر کے بڑے بڑے تصورات کی اس طرح تاویل کی کہ وہ اس نقطۂ نگاہ سے ہم آہنگ ہوگئے ۔ اس کے مقالات اور کتابوں میں اصطلاحات تو تقریباً وہی ہیں جو عیسائی مذہبی روایات میں مروج تھیں ۔ اس کائنات کی اساس مطلقہ خدا

ہے جس سے تمام واقعات کا حدوث اور صدور ایک ہندسی لزومیت کی طرح ہوتا ہے۔ خدا کی ذات لامحدود اور اکمل ہے لیکن یہ کمال کسی نصب العینی ذات جیسا نہیں۔ اس سے مراد اس کی قوت کا کمال اور اس کے عمل کی غیر جانب داری ہے جس کے باعث ہر فعل جو اس سے صادر ہوتا ہے، ایک قانون کے مطابق ہوتا ہے۔ یہ شخصی کمال نہیں بلکہ ریاضیاتی کمال ہے۔ انسان کی نجات اور آخروی سعادت کا دار و مدار خدا کی ذات کا علم اور اس علم کی بنیاد پر اس سے محبت پر ہے، جسے سپینوزا خدا کی ذات سے ''عقلی محبت'' کا نام دیتا ہے۔

ان مفروضات کی بنا پر سپینوزا نے انسانی بقائے ذات کا نظریہ بھی پیش کیا ہے۔ وہ افلاطون کے اس نظریے کی حمایت تو نہیں کر سکتا جسے اس نے اپنے مکالمۂ فیڈو میں پیش کیا ہے؛ اس کے مطابق انسانی روح ایک ناقابل فنا جوہر ہے جو جسم سے آزاد بھی ہے۔ سپینوزا کے نزدیک انسان موت کے بعد قائم رہتا ہے۔ یہ نظریہ ارسطو کے نظریے کے مماثل یقیناً نہیں۔ ہمارے ادراکات، قوت حافظہ، متخیلہ اور جذبات، یہ تمام افعال جن کی نوعیت انفعالی ہے اور جن کا انحصار جسمانی اعضا پر ہے، فانی ہیں۔ لیکن علم، اگر وہ سچا اور صحیح علم ہے، تو اس کا معاملہ ان سب سے مختلف ہے۔ صحیح علم انسان کو محدودیت کی پابندیوں سے بالا کر دیتا ہے۔ صحیح علم سے انسان ابدیت سے ہم کنار ہو جاتا ہے۔ صحیح علم درحقیقت کسی شے کی اس اصل ماہیت کا علم ہے جو ابدی ذات کا حصہ ہے اور جس کا وجود خدا کے لزومی قانون کا ضروری نتیجہ ہے۔ ایسا علم خدا کا اپنی ذات کے متعلق علم کا حصہ[1] ہے جو تغیر و فنا سے بالا ہے۔ چنانچہ خدا سے محبت چونکہ صحیح علم سے پیدا ہوتی اور اسی پر منحصر ہے، ایک عارضی جذبہ نہیں بلکہ باقی اور ابدی ہے۔ تاہم یہ انسانی علم اور محبت، خدا کا اپنی ذات کا علم اور اس سے محبت کے مترادف

---

۱ - چونکہ سپینوزا کے نزدیک خدا ذہن اور مادہ دونوں کا منبع و مصدر ہے اس لیے وہ فکر اور پھیلاؤ دونوں سے متصف ہے۔ چنانچہ وہ لامحدود علم رکھتا ہے۔ اس علم اور اس کے اجزاء (یعنی انسانی ذہن) کا باہمی تعلق سپینوزا کے نزدیک غائی نوعیت نہیں رکھتا بلکہ اس کی نوعیت ریاضیاتی تعین کی سی ہے۔

نہیں ۔ ان میں ہر شخص کی انفرادی خصوصیات موجود ہوتی ہیں ۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہر انسانی ذہن ایک جسم سے وابستہ ہے جو ایک خاص زمان و مکان میں موجود ہے اور جس کے باعث اس کے اپنے خصوصی افعال اور واردات ہوتے ہیں ۔ پس اگر ہم خدا کا صحیح علم حاصل بھی کر لیں اور محسوس کر لیں کہ اس دنیا کی ہر شے کا وجود اسی کی ذات پر منحصر ہے ، پھر بھی ہمارا یہ علم چند اُن حدود اور پابندیوں سے ضرور متاثر ہوتا ہے جو ہمارا جسم ہم پر اور ہمارے علم پر عائد کرتا ہے ۔ یہ ابدی صداقت کا علم ہے لیکن چونکہ ہر شخص دوسرے سے علیحدہ وجود رکھتا ہے اس لیے ہر شخص کا علم دوسرے سے متمیز اور منفرد ہوتا ہے ۔ ہر ذہن کا ابدی اور باقی رہنے والا حصہ دوسرے ذہنوں کے ابدی اور باقی رہنے والے حصوں سے مختلف ہوتا ہے [1]۔

سپینوزا کے بعد کا ارتقاء

سپینوزا کے بعد جیسے جیسے سائنس کے تصورات اور مذہب کی اصطلاحات میں تغیرات ہوتے رہے ، اسی طرح اس فلسفۂ مذہب میں بھی کئی تبدیلیاں ظاہر ہوئیں ۔ انیسویں صدی کے آخری زمانے تک جو تبدیلیاں ہوئیں وہ تین قسم کی ہیں : (۱) ریاضیاتی قانون کے ساتھ تجربی طریقے کی اہمیت کو بھی تسلیم کیا جانے لگا ۔ (۲) کائنات کی سائنسی تصویر ہندسی کے بجائے حرکی ہوگئی ۔ طبیعیات کے قوانین اب ہندسی استدلال کی بجائے قوت اور کمیت (مادہ) کی اصطلاحات میں پیش کیے جانے لگے ۔ (۳) مذہب کے بہت سے روایتی تصورات جدید فکر کی روشنی میں یا تو بے بنیاد معلوم ہونے لگے یا ان سے مطابقت نہ رکھنے کے باعث متروک ہوگئے ، اس لیے فلسفیانہ فکر کی اساس اب ان کے بغیر بھی بیان کی جانے لگی ۔ مؤخرالذکر کی مثال نجات اور سعادت اُخروی ہے اور اول الذکر کی مثال بقائے شخصی کا تصور ہے ۔ سپینوزا کا خیال تھا کہ اس کائنات کی اساسی تعمیر میں فکر کا ویسا ہی حصہ ہے جیسا پھیلاؤ اور حرکت کا ، لیکن انیسویں صدی کے سائنس دانوں کے خیال میں فکر مادے کے تغیرات کی ایک ضمنی پیداوار ہے اور اس لیے موت کے بعد

---

۱ ۔ ''اخلاقیات'' حصہ پنجم ۔ قضیات ۲۱ ۔ ۴۰ ۔

اس کا باقی رہنا ممکن نہیں ۔ ایسے ماحول میں جو سائنسی مذہب کی شکل ممکن تھی ، وہ ارنسٹ ہیکل کا ''وجدانی مذہب'' ہے جس کی تفصیل اس کی مشہور کتاب ''کائنات کا معمہ[۱]'' اور بعض دوسری کتابوں میں پیش کی گئی ہے ۔ ہیکل کو کوئی اعتراض نہیں اگر ہم محیط کل جوہر کائنات کے لیے خدا کا لفظ استعمال کریں لیکن اس نے دوسری مذہبی روایتی اصطلاحات کو بالکل رد کر دیا ۔ اس کے نظریے کے مطابق صداقت سے محبت ایک مرکزی نقطہ ہے لیکن جتنی اہمیت اس کو سپینوزا کے ہاں حاصل تھی وہ یہاں نظر نہیں آتی ۔ اس کے نزدیک صداقت سے محبت ، خیر کے نصب العین کی تمنا اور جمال کے مختلف مظاہر سے دل چسپی سب یکساں مذہبی اہمیت رکھتے ہیں[۲] ۔

ماضیٔ قریب میں اس قسم کا فلسفۂ مذہب زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے ۔ کائنات سے متعلق سائنس سے متاثر مفکرین کے تصورات میں انقلاب انگیز تغیرات رونما ہو چکے ہیں اور یہ تغیرات جس طرح مذہبی افکار پر اثر انداز ہو رہے ہیں ان کا ابھی جائزہ لیا جانا ہے ۔ ایسے مذہبی فلسفے کے چند اساسی پہلو جس کے باعث وہ دوسرے مکاتیب فکر سے متمیز ہوتا ہے ، واضح طور پر پیش کیے جا چکے ہیں ۔ والٹرلپ مین (Lippmann) نے اپنی مشہور کتاب ''اخلاقیات کا ابتدائیہ'' میں سائنسی مذہب کی مذکورہ بالا شکل کو تسلیم کیا ہے ۔ اس کا خیال ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد پیدا شدہ پیچیدہ سماجی ماحول میں انفرادی اور عمرانی مطابقت جیسے مشکل مسئلے کا حل ایسے ہی سائنسی مذہب کے ذریعے ممکن ہے ۔ اس کی خصوصی صفات مندرجہ ذیل ہیں : یہ کائنات ایک معروضی اور خارجی نظام ہے جو انسانی ضروریات اور خواہشات کے تابع نہیں ، ایسی

---

۱ ۔ اس کتاب کے باب ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۵ اور ۱۸ خاص طور پر دیکھیے ۔

۲ ۔ اس حیثیت میں ہیکل کا نظریۂ وحدیت ایک قسم کی انسیت (Humanism) بن جاتا ہے ۔ دیکھیے بعد میں باب ۱۱ ۔ موجودہ دور میں سائنسی مذہب اور انسیت کی اس شکل میں کوئی تمیز ممکن نہیں جس کے مطابق سائنسی علم اور صداقت سے محبت مخصوص مذہبی اقدار ہیں ۔ لپ مین (Lippmann) دونوں نظریات کا پیرو ہے ۔

خواہشات اور تمناؤں سے بریت اور آزادی جو اس اصول کے خلاف ہیں، اور جس سے اخلاقی حیثیت میں ایک بے نیازی اور غیر جانب داری کا احساس پیدا ہوتا ہے، انسان کی قوت فہم اس کی فطرت کا وہ عنصر ہے جو اس رجحان کے مطابق عمل پیرا ہو سکتا ہے اور اس کی مدد سے مسلسل ارتقا پذیر اقدار کی تلاش۔[۱]

زیر بحث فلسفۂ مذہب کے نقطۂ نظر سے مذہب اور سائنس کے تعلق کو بیان کرنے کے لیے ہمیں صرف مختصر سے اشارے کی ضرورت ہے۔ چونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جدید سائنس نے کائنات اور صداقت کا جو تصور پیش کیا ہے، وہ اساسی طور پر صحیح ہے اس لیے سائنس اور مذہب کے درمیان کسی قسم کی آمیزش کا امکان نہیں۔ اس کے علاوہ چونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ علم کا حصول ایک خاص مذہبی قدر ہے اس لیے مذہب اور سائنس کا تعلق ایک تعمیری ہم آہنگی اور تعاون کا ہے۔ اگر اس مطابقت اور ہم آہنگی کو تسلیم کر لیا جائے تو سائنس اور مذہب میں ایسا ہی اتحاد حاصل کیا جا سکتا ہے جیسا کہ زمانۂ وسطیٰ میں ارسطو کی پیش کردہ سائنس کی بنیاد پر قائم تھا۔

سائنسی مذہب اور اخلاقی مسائل

جدید سائنس کے مفروضات کو کلی طور پر تسلیم کرنے کا ایک نتیجہ انسانی آزادیٔ اختیار کے تصور کی انقلاب انگیز نئی تعبیر ہے جو اس مذہبی فلسفے کا ایک خصوصی پہلو ہے۔ کیلون کی اساسیت جبر و تقدیر مبرم کا ایک سخت‌گیر تصور پیش کرتی ہے (اگرچہ انہوں نے بھی یہ تسلیم کیا کہ خدا کی مشیت خیر ہے)۔ اس کے علاوہ باقی سب مکاتیب فکر نے انسان کی آزادیٔ اختیار کو کسی حیثیت میں ضرور تسلیم کیا ہے جس کے باعث وہ قدرت کی اندھی لزومیت سے نجات حاصل کر سکتا اور اپنی خواہشات کی تکمیل میں کوشاں ہو سکتا ہے۔ سائنسی مذہب کے نقطۂ نگاہ سے دنیا میں کوئی شے محض اتفاق کا نتیجہ نہیں۔ انسان

۱۔ کتاب کے باب ۱، ۷، ۱۵ اور دوسرا حصہ خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

کے خیالات ، الفاظ اور اعمال دوسرے واقعات کی طرح چند مقررہ علتوں کے معلول ہیں ۔ اس فلسفے کی رو سے اس حقیقت کو تسلیم کرنا انسانی عظمت سے انکار کے مترادف نہیں اور نہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ قسمت کے ہاتھوں میں ایک کٹھ پتلی ہے کیوں کہ انسان اس کائنات کے لزومی ڈھانچے کو سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہے اور اس تفہیم کے بعد اور اس کی وجہ سے وہ عارضی جذبات و خواہشات پر قابو پانے اور ابدی اور پائدار خوشی حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے ۔ کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ خود اس قسم کی خوشی کس حد تک حاصل کر لے گا اس لیے متلون آزادیٔ اختیار کے تصور کو رد کرنا غیر معقول جذبات کے آگے سر تسلیم خم کرنے کا جواز نہیں بن سکتا ۔

اس فلسفۂ مذہب کے جو اثرات جدید دور کے عمرانی مسائل پر ہوئے ہیں ، ان کا مختصر سا جائزہ یہاں کافی ہوگا ۔ اس اثر کے دو پہلو ہیں ۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ غیر جانب دار صداقت سے محبت کسی طرح بھی ان مسائل پر اثر انداز ہو سکتی ہے جن کو ہم اس بحث کے سلسلے میں منتخب کریں ، اس لیے یہ ممکن ہے کہ بعض لوگ ویسے تو اس نقطۂ نگاہ کے حامی ہوں لیکن ان عمرانی مسائل کے معاملے میں ان کی رائے آپس میں بالکل مختلف ہو ۔ دوسری طرف اگر ایک شخص جارحانہ خواہشات اور خود مرکزی ہیجانات پر قابو پا کر اس دنیا کا ایک خالص غیر جانب دارانہ اور معروضی فہم رکھتا ہے تو وہ ان مسائل میں آزاد خیالی کے رجحان کا حامل ہوتا ہے ۔ چونکہ عمرانی کشمکش کا باعث ذاتی خواہشات کی ہیجانی تحریک ہوتی ہے اس لیے غیر جانب داری کا رویہ مسابقتی تصادم کی بجائے تعاون اور ہم آہنگی کا ساتھ دیتا ہے ۔ چونکہ خصوصی مراعات اور انعامات کی تلاش خود غرضی کا نتیجہ ہوتی ہے جس میں دوسروں کے حقوق اور ضروریات کا لحاظ نہیں رکھا جاتا اس لیے وہ لوگ جو معروضی تفہیم کی اہمیت کو محسوس کرتے ہیں ، ہمیشہ مساوات اور اخوت کے تصورات کے حامی ہوتے ہیں ۔ ایسے لوگ جو اس فلسفے اوراس نقطۂ نظر کے حامی ہوتے ہیں ، بین الاقوامی امن کی ترویج میں کوشاں رہتے ہیں اور تنگ نظر حب الوطنی کے دشمن ہوتے ہیں ۔ ان کے نزدیک آمریت کے مقابلے پر جمہوریت قابل ترجیح

ہے کیوں کہ جمہوریت میں آزادیٔ فکر اور آزادیٔ تقریر کے باعث صداقت سے محبت کا اظہار ہو سکتا ہے ، لیکن آمریت میں ہر قسم کی عقلی تحقیق ریاستی منشا کے مطابق ہوتی ہے اور پروپیگنڈے کو ایک معروضی حقیقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ اشتراکیت یا اجتماعی سرمایہ داری کے حامی ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک غیر اشتراکی سرمایہ داری جو یورپی صنعت کا ایک لازمی جزو رہی ہے ، ناقابل قبول ہے۔ وہ شخص جس کی سیرت میں غیر جانب دارانہ صداقت سے محبت موجود ہو ، نفع کمانے کے جذبے اور جارحانہ مسابقت کی روح سے یقیناً عاری ہوگا۔ صنعتی معاملات میں یہ شخص انسانوں کے مشترک مفاد کے لیے باہمی تعاون کا پر زور حامی ہوگا۔

آخر میں اس فلسفۂ مذہب کے اساسی مفروضات کا ایک خاکہ اس طرح پیش کیا جاتا ہے تاکہ دوسرے مکاتیب فکر کے مفروضات سے تنقیدی تقابل میں آسانی ہو۔

سائنسی مذہب کے متنازعہ فیہ عظیم مفروضات

۱۔ انسان کی اخلاقی حیثیت کے متعلق مفروضات :

(ا) خیر اعلیٰ کے حصول کے لیے اسے یقین کی ضرورت ہے۔ اس خیر اعلیٰ کی ماہیت کا علم ناکام خواہشات کے تجربے سے ہوتا ہے۔

(ب) یہ یقین انسان اپنی عقل کے ذریعے حاصل کر سکتا ہے۔

۲۔ مابعد الطبیعی علم سے متعلق مفروضات :

(ا) صداقت کا آخری معیار کسی شے کی ماہیت یا اس کے کردار کے قانون کی بلا واسطہ تفہیم کی وضاحت میں مضمر ہے۔

(i) اس لیے انسانی عقل کے ساتھ اور اس کی مدد کے لیے کسی ماوراء طبعی وحی کی ضرورت بالکل نہیں۔ یہ غیر عقلی تقاضا ہے۔

(ب) اس دنیا کی تعمیر اپنے متعین نظام کے لحاظ سے ریاضیاتی

ہے اور اس لیے انسانی فلاح و بہبود سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

(ج) خیر و شر انسانی خواہشات سے متعلق ہیں۔

۳ - نفسیاتی مفروضات :

(ا) اس دنیا کی صحیح ماہیت کا علم اس دنیا سے محبت پیدا کرتا ہے۔

(ب) صداقت اور جمال سے محبت آزادانہ نشو و نما کی صلاحیت رکھتی ہے۔

(ج) ایسی محبت خواہشات اور جذبات میں ہم آہنگی پیدا کر دیتی ہے۔

باب ۸

لاادریت

جدید سائنس کے دو پہلوؤں میں سے ایک کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں ۔ اب یہاں ہم دوسرے پہلو کا ذکر کریں گے ۔ ریاضیاتی نظام کا ذکر ہو چکا ہے ، اب تجربی طریقے پر بحث کی جائے گی ۔ اس طریقے کی ماہیت کیا ہے اور مروجہ الٰہیاتی عقاید پر اس کے اثر کا کیا نتیجہ برآمد ہوا ؟

ارسطا طالیسی اور جدید تجربیت

جدید سائنس کی تجربیت سے پہلے جس تجربیت سے مغربی مفکرین واقف تھے ، وہ ارسطو کے نام کے ساتھ منسوب ہے ۔ افلاطون کے برعکس ارسطو کا کہنا تھا کہ علم کا آغاز محسوسات کی انفرادی اشیاء سے ہوتا ہے ۔ جب ہمیں ان اشیاء کا تجربہ ہوتا ہے تو اس سے ان کی صورت یعنی اصول یا قانون کلی کا علم حاصل ہوتا ہے ۔ یہ کلی صداقت عمل ادراک کے انفرادی تجربات سے ہی قائم ہوتی ہے ۔ یہی ارسطا طالیسی تجربیت کا خلاصہ ہے ۔ ارسطا طالیسی تجربیت اور جدید سائنسی تجربیت میں پانچ حیثیتوں میں فرق ہے ، لیکن اس معاملے میں یہ حقیقت سمجھ لینی چاہیے کہ ارسطو بعض دفعہ جدید تجربیت کی زبان میں گفتگو کرتا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ اس کا نظریہ ایسا نظر نہیں آتا اور اس کا عمل اس کے الفاظ سے بھی زیادہ ان سے مماثل معلوم ہوتا ہے ۔

اول ۔ انسان کے وقوفی اعمال کے مجموعی سیاق میں مدرکات سے صداقت حاصل کرنے کے تجربی عمل کے مقام کے تعین میں ارسطو اور جدید تجربیت پسند میں بہت فرق ہے ۔ ارسطو کے نزدیک یہ عمل عقلی تصدیق کی ایک ضروری مگر ابتدائی منزل تھا ، یعنی اس طرح سے حاصل شدہ

علم کی مدد سے منطقی استخراج کے ذریعے جو حقائق مستنبط ہوتے ہوں ان کو ثابت کیا جا سکے۔ ارسطو کے نزدیک صحیح سائنس کا مقام یہ تھا کہ معلومہ اصولوں سے دیگر قضیات کا باقاعدہ استخراج کیا جائے۔ اشیاء کے ادراک سے ان کی صورت کی وجدانی تفہیم تک پہنچنا سائنس کی ایک ضروری اور ابتدائی منزل ضرور تھی لیکن وہ سائنس کا حصہ نہیں کہلا سکتی۔ اس کی وجہ صاف ہے۔ یونانی اور زمانۂ وسطیٰ کے آدمی کی نگاہ میں تازہ حقائق کے انکشاف کا امکان بہت کم تھا۔ ان کا خیال تھا کہ عقل مند آدمی کم از کم ان اساسی صحیح حقائق کا علم رکھتے ہیں جو حواس کے ذریعے حاصل کیے جا سکتے ہیں اور جو انسانی زندگی کے لیے اہم ہیں۔ ایسے حالات میں جس چیز کی ضرورت محسوس ہوتی تھی وہ نئے انکشافات کا کوئی نیا طریقہ معلوم کرنا نہیں تھا۔ ان کے نزدیک تازہ اور نئے حقائق کی تلاش سائنس کا کام نہ تھا۔ ان کے سامنے زیادہ اہم کام یہ تھا کہ کس طرح تسلیم شدہ حقائق کی مدد سے وہ نتائج لوگوں کے سامنے پیش کر کے دکھائے جائیں جو بہ ظاہر ان سے مستنبط ہوتے دکھائی نہیں دیتے۔ اس طریق کار کا رواج یونان سے زیادہ زمانۂ وسطیٰ میں ہوا۔ ان کا خیال تھا کہ نئے حقائق کی دریافت کا زمانہ ختم ہو چکا ہے۔ بائیبل اور اسلاف کے اقوال میں وہ تمام علم موجود ہے جسے انسانوں کی زندگی کے لیے اہم قرار دیا جا سکتا ہے۔ الٰہیات میں کسی ایسے طریق کار کی ضرورت نہ تھی جس کی مدد سے زیادہ سے زیادہ حقائق کا علم حاصل ہو سکے۔ ان کے نزدیک اہم کام یہ تھا کہ مسلمہ وحی کی صحیح تعبیر و تاویل سے ایک خاص الٰہیاتی نظام عقاید کو صحیح ثابت کیا جا سکے۔ اس قدیم سائنس دان کے عمل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ان حقائق کی دریافت اور ان کی تفہیم کی اہمیت سے واقف تھا جن کی مدد سے وہ مستنبط عقائد کا ثبوت مہیا کرتا ہے لیکن اس کے نزدیک یہ بتانا کہ یہ حقائق کس طرح حاصل کیے جا سکتے ہیں، اس کے دائرۂ عمل میں شامل نہ تھا۔

دوسرا۔ اس علمی ماحول کے زیر اثر ارسطو اور اس کے متبعین نے کبھی اس ضرورت کو محسوس نہ کیا کہ وہ تجربی انکشافات کے عمل کی راہنمائی کے لیے کوئی مفصل تحفظات ضبط تحریر میں لائیں۔ ان کا خیال تھا کہ ادراک، حافظہ اور عقلی تفہیم کے اعمال خود بخود اس قسم کی راہنمائی

کا کام سرانجام دے سکتے ہیں اور اس کے لیے کسی قانون یا ضابطہ بندی کی ضرورت نہیں - قدرتی واقعات کے مشاہدات کے علاوہ انہوں نے تجربات کی اہمیت کا کبھی احساس نہ کیا - ان کے ذہن میں یہ خیال بھی کبھی نہ آیا کہ معلومہ اصولوں سے مستنبط شدہ نتائج کی صداقت کو مشاہدات کی کسوٹی پر پرکھنا ضروری ہے - چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نگاہ میں تصدیق (Verification) سائنسی عمل کا جزو نہیں - یہی وجہ ہے کہ اس دور کی سائنس چند ایسے عقاید پر یقین رکھتی تھی جو مشاہدات کے مطابق نہ تھے اور اگر انہیں اس کسوٹی پر پرکھا جاتا تو ان کا غلط ہونا فوراً ثابت ہو جاتا - اس کی ایک عمدہ مثال یہ عقیدہ تھا کہ ایک گرتے جسم کی ترقی' رفتار اس کے وزن کے تناسب سے ہوگی -

تیسرا - ارسطو کے متبعین نے (سوائے چند معمولی مستثنیات کے) کبھی یہ محسوس نہ کیا کہ تجربی انکشاف کے نتائج کے صدق (و کذب) کا انحصار معلومہ مفروضات کی وسعت، میسر سائنسی آلات اور تشریح و تاویل کے مروجہ تصورات پر ہوتا ہے - اگر کوئی اصول واضح طور پر سمجھ میں آجاتا تو اس کو مطلقاً صحیح تصور کر لیا جاتا - اس میں آئندہ درستی یا اصلاح کے امکان کو تسلیم کرنے کی ضرورت کبھی محسوس نہ کی جاتی - عقلی شعور کے عمل کی صداقت گویا مسلم تھی - اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان لوگوں کے نزدیک مفکرین غلطی سے مبرا تھے لیکن اس کا یہ مطلب ضرور ہے کہ ان کی نگاہ میں عقل کی صلاحیت بہت زیادہ تھی اور اس کی کوتاہیوں اور کم زوریوں سے وہ اتنے واقف نہ تھے جتنے کہ جدید سائنس دان - ان کے نزدیک ان غلطیوں کا وہی مقام تھا جو ہمارے ہاں ریاضیاتی غلطی کی حیثیت ہوتی ہے - اگر زیادہ احتیاط برتی جائے، زیادہ توجہ کی جائے اور اس کام میں تجربہ زیادہ اور وسیع تر ہو تو اس قسم کی غلطی سے انسان محفوظ ہو سکتا ہے - اس لیے ان غلطیوں سے بچنے کے لیے کسی خاص اہتمام کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی تھی - اسی کا نتیجہ تھا کہ سائنسی غور و خوض کے نتائج کو عموماً قطعی (اور صحیح) سمجھ کر قبول کر لیا جاتا - ان کے متعلق ان کا یہ خیال کبھی نہ تھا کہ ان کی صداقت محض عارضی ہے اور ممکن ہے کہ بعد کی تحقیقات انہیں کم صحیح یا غلط ثابت کر دے -

چوتھا - ارسطا طالیسی تجربیت چند مفروضات پر مبنی تھی - ان

مفروضات کو تبدیل کیے بغیر اس تجربیت کے مذکورہ بالا نقائص قائم رہنے ضروری تھے ۔ موجود نقطۂ نگاہ کے مطابق سب سے اہم مفروضہ یہ تھا کہ حواس ، حافظہ اور متخیلہ جیسے کم اہم وقوفی اعمال انسان کے جسم کے چند اعضاء کے عمل اور خارجی شے کی مادی ماہیت پر منحصر ہیں لیکن عقل فعال جو اس وقوفی عمل کو مکمل کرتی اور جو کلی صورتوں کا مشاہدہ کرتی ہے ، اپنے فعل میں ان پابندیوں سے آزاد ہے ۔ وہ خارج سے انسانی ذہن میں داخل ہوتی ہے اور غیر جسمانی کلی فعلیت معلوم ہوتی ہے ۔ یہ عقل فعال سب مفکرین کے لیے یکساں ہے اور زمان سے متاثر نہیں ہوتی ۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو اور اس کے متبعین افلاطون کے نظریۂ اعیان کو تسلیم نہیں کرتے تھے ۔ وہ اس خیال سے متفق نہ تھے کہ اعیان کا علم روح انسانی کو جسم سے ملحق ہونے سے پہلے حاصل تھا اور حواس سے علیحدہ ہو کر ان کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن وہ اس بات کو ضرور تسلیم کرتے تھے کہ جب عمل ادراک کے بعد عقل فعال کی مدد سے صورت (عین) کا مشاہدہ ہو جائے تو یہ مشاہدہ یقینی اور قطعی ہوگا کیونکہ یہ عقل فعال جیسی بلند پایہ قوت تفہیم کا نتیجہ ہے ۔ اس نفسیاتی نظریے نے مذکورہ بالا مفروضات کو تسلیم کرنے میں مدد دی کہ علم میں اصلاح و ترمیم کی گنجائش نہیں اور تجرباتی انکشافات کی صحیح راہنمائی کے لیے کسی قسم کے تحفظات یا ہدایاتی قوانین کی ضرورت نہیں ۔

پانچواں ۔ اصلاح و ترمیم کی گنجائش سے انکار کرنے کا ایک اور نتیجہ برآمد ہوا ۔ جدید تجربیت اس واقعے کو تسلیم کرتی ہے کہ قوانین فطرت جو ثابت کیے جا چکے ہیں یا جو آئندہ دریافت ہوں گے ، ایسے ہیں کہ ان کی بنا پر مستقبل کے واقعات کی پیش گوئی کی جا سکتی ہے اور ان کی مدد سے آئندہ پیش آنے والے واقعات پر کنٹرول کیا جا سکتا ہے ۔ اس توقع کے باعث ان تمام تشریحی تصورات کا مفہوم محدود ہو جاتا ہے جو انکشاف حق کے عمل میں استعمال ہوتے ہیں ؛ خاص طور پر علتی رشتے کے تصور کا مفہوم ایک خاص حیثیت میں محدود ہو کر رہ جاتا ہے جس کا ذکر آئندہ اپنے مقام پر آئے گا ۔ لیکن ارسطاطالیسی تجربیت اس قسم کی پیش گوئی اور واقعات کی ضابطہ بندی اور کنٹرول کے تصورات سے بالکل ناآشنا تھی ۔ اس سے اگر کسی شے کی توقع کی جا سکتی تھی تو وہ یہ تھی کہ اس کے نتائج کو اس طرح پیش کیا جائے کہ واقعات عقلی طور پر قابل فہم معلوم ہوں ۔ اس کا مطلب صرف

یہ تھا کہ انفرادی اشیاء کی کثرت میں چند ایسی صورتیں اور ایسے اعیان کار فرما ہونے چاہئیں جو مستقل ہوں اور جو فطرت کی دوسری صورتوں کے ساتھ ایک باقاعدہ رشتے میں منسلک ہونے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوں ۔ یہ ضروری نہیں کہ ان کی مدد سے ہم پیش گوئی بھی کر سکیں ۔ درحقیقت یونانی ذہن تسخیر کائنات کے تصور سے بالکل ناآشنا تھا اور اس لیے ان کے ہاں عقلیت کے نصب العین میں یہ شے شامل نہ تھی ۔ زمانۂ وسطیٰ میں اس طرح کے دنیاوی مشاغل پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھے جاتے تھے ۔ ان کے نزدیک یہ مشاغل آخروی سعادت کے حصول میں سد راہ بنتے ہیں ۔ ان کے لیے اس دنیا اور اس کے مشاغل کی اہمیت صرف اتنی تھی کہ ان کی مدد سے انسان اپنی ابدی روحانی زندگی کا راستہ دیکھ سکے اور اس پر گامزن ہو سکے ؛ چنانچہ طامس کی تجربیت اسی مقصد کے عین مطابق تھی ۔

ریاضیاتی عقلیت پسندوں نے جن کا تذکرہ ہم نے گزشتہ باب میں کیا ہے ، اس تجربی نظریے میں کوئی اہم تبدیلی نہ کی ۔ جدید معیار تجربیت کو سامنے رکھتے ہوئے وہ ارسطو سے بھی کم تجربی تھے[۱] ۔ ان میں سے اکثر کا خیال تھا کہ ہر انسان کے ذہن میں کچھ خلقی تصورات ہوتے ہیں جن کا ماخذ حواس اور ادراک ہیں ۔ انہیں امید تھی کہ ریاضیاتی طریق کار تصدیق کا طریقہ بھی مہیا کرے گا اور انکشافات کا طریقہ بھی ۔ لیکن جہاں تک طبعی دنیا کا تعلق ہے یہ امید صحیح ثابت نہ ہو سکی ۔ آہستہ آہستہ (طامس اکویناس کے زمانے میں ہی) یہ عقیدہ پختہ ہوتا گیا کہ تجربی طریقے کو زیادہ اہمیت دیے بغیر سائنس کامیابی کے ساتھ اپنا وظیفہ جاری نہیں رکھ سکتی لیکن اس طریقے کا مروجہ تصور ناکافی ہے اور اس میں مناسب ترمیم و اضافے کی گنجائش ہے ۔ اس عقیدے کو انگلستان میں خاص طور پر قبول عام حاصل ہوا ۔ مفکرین کا ایک طویل سلسلہ پیدا ہوا جنھوں نے تجربیت کی نئی تحریک کو چلایا جس سے نہ صرف سائنس کا نظریہ بدل گیا بلکہ جس نے فلسفے اور مذہب کو بھی متاثر کیا ۔ اول اول اس نئی تحریک کی رفتار ہموار نہ تھی لیکن ۱۶۰۰ عیسوی کے ڈیڑھ صدی بعد سائنس اور فلسفے کی دنیا میں بہت سے نابغے ظاہر ہوئے جن کی مشترکہ کوششوں نے اس نئی تحریک میں زندگی ڈال دی ۔ اب کارتیسی ریاضیاتی عقلیت پسندی اور

---

۱ ۔ اس میں گیلیلو کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا ۔

ارسطاطالیسی تجربیت کی بجائے یہ جدید تجربیت ایک معقول طریق کار کے طور پر تسلیم کر لی گئی۔

اس جدید تجربیت نے سائنس کے مقصد کے مروجہ تصور میں ایک انقلاب انگیز تبدیلی پیدا کر دی۔ کبھی یہ محض ایک طریق اثبات تھا (اگرچہ صحیح اصولوں کی تفہیم اس کے لیے بہ طور ابتدائیہ ضروری سمجھی جاتی تھی) لیکن اب یہ نئے حقائق کے انکشاف کا ذریعہ بن گئی جس میں اثبات کا فعل اگرچہ ضروری ہے لیکن اس کی حیثیت ثانوی ہے۔ اور اس طریق انکشاف کی جان وہ تکنیک ہے جس سے حواس کے ذریعے ہم مواد اخذ کرتے ہیں، نیز اپنے نتائج کی تصدیق بھی انہیں محسوسات کی مدد سے کرتے ہیں۔ اس نئے تصور کے تحت سائنس ایک وسعت پذیر عمل قرار پایا جو نئے حقائق کے انکشاف سے انسانی علم کی حدود کو دن بہ دن وسیع کرتا چلا جاتا ہے۔

جدید تجربیت کے علم بردار

اب ہم ان لوگوں کی کوششوں کا ذکر کریں گے جنھوں نے جدید تجربیت کو نئی شکل دینے میں مدد دی اور جن کے باعث اس کی انفرادی خصوصیت قائم ہوئی اور اس نے مذہبی تصورات پر اثر ڈالا۔

سب سے پہلا مفکر سرفرانسس بیکن ہے جس نے ۱۶۰۰ء کے لگ بھگ اس تحریک کی ابتدائی داغ بیل ڈالی۔ اس کا فکر بہت سی حیثیتوں میں اپنے زمانے کے حالات کا آئینہ ہے لیکن مندرجہ بالا پانچ نکات میں سے تین نکات جن میں جدید تجربیت قدیم ارسطاطالیسی تجربیت سے ممتاز ہے، اسی نے پیش کیے۔ اسے اس حقیقت کا احساس تھا کہ کائنات کے متعلق انسانی علم بہت محدود ہے۔ اس نے اپنی مشہور کتاب "علم کی ترقی" میں سائنس کے وسیع میدان کار کا جائزہ لیا اور نشان دہی کی کہ کہاں کہاں نئے انکشافات کی ضرورت ہے۔ اس کے نزدیک اس علم کی خاص طور پر ضرورت تھی جس کے باعث انسان طبعی کائنات پر قابو پا سکے۔ اس کا خیال تھا کہ یہی سائنس کا نصب العین ہونا چاہیے۔ اسے ایک نئے طریق کار کی تلاش تھی جسے طریق انکشاف کہنا چاہیے جس سے ارسطاطالیسی طریق کار کی غلطیاں اور کوتاہیاں دور کی جا سکیں۔ اسے اس حقیقت کا اندازہ نہ ہو سکا کہ تسخیر کائنات کو

نصب‌العین قرار دینے سے اس طریق کار کے مروجہ تصورات کا مفہوم یکسر بدل جائے گا ۔ اس کی نگاہ میں نئے طریق کار کا تقاضا یہ تھا کہ ہم فطری حقائق کا مشاہدہ ایک منکسرالمزاج طالب علم کی حیثیت سے کریں اور مشاہدے اور تجربے کی مدد سے جو کچھ سیکھ سکیں وہ سیکھ لیں ۔ قدرت پر قابو پانے سے پہلے اس کے افعال و اعمال سے واقف ہونا ناگزیر ہے اور اس کی تابع داری ضروری ہے ۔ ارسطو اور اس کے متبعین کی غلطی ایک تو یہ تھی کہ انھوں نے سائنسی علم کے صحیح مقصد کو نہ سمجھا اور دوسری یہ تھی کہ وہ وسیع ترین تعمیر تک بہت جلدی پہنچ جاتے ۔ چند محدود واقعات کے ناکافی مشاہدے کے بعد وہ عام قوانین قائم کر لیتے اور پھر ان سے نتائج مستنبط کرتے ۔ وہ اس بات کی تصدیق نہ کرتے کہ آیا یہ نتائج اُن اشیا کے متعلق عملاً صحیح بھی ہیں یا نہیں ۔ ان غلطیوں سے محفوظ رہنے کا جو طریقہ بیکن نے تجویز کیا وہ یہ تھا کہ جب ہم مشہودات کی بنا پر عمومی قوانین قائم کریں تو اس استقرائی عمل میں چند اصولوں کی پیروی ضروری ہے ۔ مثلاً واقعۂ زیر تفتیش کا مطالعہ مختلف حالات اور مقامات کے تحت کرنا ، ایسے حالات کا مقابلہ جہاں یہ واقعہ ظہور پذیر ہو ، ویسے ہی حالات سے کرنا جہاں یہ واقعہ ظہور پذیر نہ ہوتا ہو ، اور ان حالات پر غور کرنا جہاں اس کی اساسی ماہیت کا اظہار مختلف حیثیتوں اور مختلف مدارج میں ہوتا ہو ۔ ان مباحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بیکن کے نزدیک علیت کا تصور وہ تھا جس کے باعث ایسے قوانین اخذ کیے جا سکیں جو واقعات کی پیش گوئی کرنے اور ان پر کنٹرول کرنے میں مدد دیں ۔ یہ تصور طامس اور سپینوزا کے تصور سے بالکل مختلف ہے ۔ وہ اس مفروضے کو تسلیم کرتا ہے کہ کسی وقوعے کی علت وہ حالت یا حالات کا مجموعہ ہے جن کی موجودگی میں وہ وقوعہ بالضرور ظاہر ہوتا ہے اور اگر ان حالات کو مصنوعی طور پر پیدا کیا جائے تو وہ معلول ظاہر ہو کر رہے ۔ قانون علیت کے اس فرق کا جو اثر النہیاتی نقطۂ نگاہ پر ہوا ، اس کا ذکر ابھی کیا جائے گا ۔

۱۶۸۶ء کے بعد سر اسحاق نیوٹن کے تحقیقاتی مقالات شائع ہونے شروع ہوئے ۔ اس نے جدید تجربیت میں اہم اضافے کیے ۔ عملی طور پر اس کا اہم ترین اضافہ یہ تھا کہ عمل انکشاف میں ریاضیاتی اور تجربی پہلوؤں کو اس طرح متحد کیا جا سکتا ہے کہ نتائج ایک طرف تو مدرکات سے

مطابق ہوں اور دوسری طرف ان کو ریاضیاتی کلیات کی شکل میں پیش کیا جا سکے ۔ فلسفۂ تجربیت کے معاملے میں اس نے دو امور پر زور دیا جن کو بیکن نے نظر انداز کر دیا تھا ۔ اول ، اس نے لوگوں کو اس طرف متوجہ کیا کہ کسی بیان کردہ تشریح کی پیش خبرانہ (predictive) تصدیق مشاہدے یا تجربے سے کرنی ضروری ہے ۔ بعض غیر معلوم مفکرین کے علاوہ کسی مشہور سائنس دان نے نیوٹن سے پہلے اس ضرورت کو محسوس نہیں کیا تھا ۔ مشاہدات کے تجزیے کے بعد جس تشریح کو پیش کیا جاتا اس کے متعلق یہ فرض کر لیا جاتا کہ وہ تمام متعلقہ واقعات کے عین مطابق ثابت ہوگی ۔ بیکن کے وضع کردہ اصول ان مشاہدات کے اصطناف کے معاملے میں راہنمائی کرنے سے زیادہ کچھ نہ کر سکتے تھے ۔ نیوٹن کا خیال تھا کہ جب سائنس دان اس تجزیے سے کسی عمومی قانون تک جا پہنچے اور پھر اس قانون سے اس کے وہ تضمنات حاصل کرے جو تاحال غیر معلوم حالات میں پیدا ہوتے ہوں تو سائنس دان کا صحیح کام ابھی ختم نہیں ہوتا ۔ ان تضمنات اور استخراجات کی تصدیق مشاہدے اور تجربے کے ذریعے کی جانی چاہیے ۔ دوسرے لفظوں میں یہ کافی نہیں کہ اصول موضوعہ آن مشاہد حقائق سے ہم آہنگ ہوں جن کے تجزیے سے ہم اس اصول تک پہنچے تھے ۔ ایسے قانون یا اصول کا اہم سائنسی کام یہ ہے کہ وہ مستقبل کے قابل مشاہدہ واقعات کی پر اعتماد طریقے سے پیش گوئی کرنے میں راہنمائی کر سکے ۔ کوئی عمومی قانون اسی طرح صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ وہ تمام خصوصی واقعات جن کا وقوع پذیر ہونا اس قانون کی رو سے یقینی ہے ، حقیقی طور پر ظاہر ہو جائیں ۔ بعد کی سائنسی اصطلاح کے مطابق ایسی تصدیق سے پہلے اس طرح کے اصول کو محض مفروضہ (Hypothesis) کا نام دیں گے ۔ تجربی تصدیق اگر کامیاب ہو جائے تب اس اصول کو ایک قانون کی شکل حاصل ہوگی ۔

اس تصدیق کی اہمیت کی ایک مثال کپلر کی تحقیقات سے پیش کی جا سکتی ہے ۔ قدیم نظریہ تھا کہ سیاروں کے مدار دوری ہیں لیکن مریخ کے مشاہدے سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ اس کا مدار درحقیقت ہلیاجی (Elliptical) ہے ۔ کیا ہم ان مشاہدات کی بنا پر اس مفروضے کو صحیح تسلیم کر سکتے ہیں ؟ نہیں ۔ کیونکہ یہ مشاہدات خاص مواقع پر اس

سیارے کے خاص مقامات کی خبر دیتے ہیں اور چونکہ ہمارے آلات صحت کے لحاظ سے بالکل سو فی صدی صحیح نہیں ہو سکتے اس لیے ممکن ہے کہ یہ مقامات مجموعی طور پر ہلیلجی کی بجائے کسی اور شکل کے ہوں۔ لیکن اگر ہلیلجی مفروضے کو صحیح تسلیم کر کے ہم اس سیارے کی مختلف مقامی حیثیتوں کا تعین مختلف اوقات کے لحاظ سے کریں اور بعد میں یہ استخراجات تجربے سے صحیح ثابت ہوں تو یقیناً یہ مفروضہ اب پہلے سے زیادہ قابل اعتماد متصور ہوگا۔ اگر کسی اور متبادل مفروضے کے استخراجات ان مشاہدات کے مطابق نہ بیٹھیں تو اس مفروضے کی صداقت اور بھی زیادہ قابل اعتماد ہوگی۔ نیوٹن نے اس حقیقت پر زور دیا کہ تجربی سائنس میں یہ امور ہمیشہ صحیح ہوتے ہیں۔

نیوٹن نے دوسری اہم بات یہ پیش کی کہ تصدیق شدہ قوانین بھی مطلق اور آخری متصور نہیں ہونے چاہئیں بلکہ ان کی حیثیت محض آزمائشی ہے۔ یہ قوانین اس وقت کے معلومہ مشاہدات پر منحصر اور ان کے ساتھ مشروط ہوتے ہیں، چنانچہ وہ قابل اصلاح اور قابل ترمیم ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ مستقبل میں کچھ ایسے واقعات پیش آئیں جو اس مفروضے کے مطابق ہوں اس لیے سائنس کا فرض ہے کہ ان مفروضات کو ضبط تحریر میں لاتے ہوئے قدیم اور جدید سب واقعات کو سامنے رکھیے۔ نیوٹن کے زمانے کے دوسرے سائنس دان خاص کر باؤل (Boyle) نے بھی تجربی حقائق کی اسی آزمائشی نوعیت پر زور دیا۔

اگر ہم ایک لمحے کے لیے تجربی طریقے کے نظریے میں ان تبدیلیوں کے مضمرات کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ اس نے عمل استقراء کے مرکزی پہلو میں بہت بڑا انقلاب پیدا کیا۔ ارسطو کے متبعین کے لیے مرکزی نقطہ تشریح طلب واقعے کی صورت یا قانون کی وجدانی تفہیم تھا۔ ہر دوسرا عمل اس مقصد کے تحت اور اس کی طرف راہنمائی کرنے والا تھا۔ جدید تجربیت کے لیے فیصلہ کن عنصر اور قطعی اور آخری معیار صداقت محسوسات تھے، اور تشریح کا آغاز اور اختتام دونوں مناسب حقائق کا مشاہدہ تھا۔ عقلی تصورات کی پیدائش یقیناً اہم ہے لیکن ان کے جواز کا فیصلہ داخلی نہیں بلکہ محسوسات کی عدالت میں ہوگا۔ اس تصدیق کے بغیر وہ نا مکمل اور فرضی ہیں، واقعات کا مشاہدہ ہی آخری اور قطعی ہے۔

اب ایک مفکر کے لیے جو اس تبدیلی سے واقف ہو ، یہ ممکن تھا کہ وہ ان مندرجہ بالا امور کی بنیاد پر دنیا کے متعلق ہمارے تصورات کی صداقت کے اساسی معیار کو پیش کرے ۔ یہ معیار مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے : اگر کوئی تصور اپنی تفصیل میں ان محسوسات سے مطابق ہو جن کی وہ تشریح کرنا چاہتا ہے تو وہ تصور صحیح ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ سے عقلی تفہیم کی داخلی شہادت اس کی صداقت کا کافی اور مناسب معیار نہیں اور نہ کسی تصور کی وضاحت اور صفائی ہی یہ معیار مہیا کرتی ہے ، جیسا کہ ڈیکارٹ اور سپینوزا کا خیال تھا ۔ لیکن اگر اس کی تصدیق محسوسات کے ذریعے ہوسکے تو وہ یقیناً صحیح ہے ۔ لیکن یہ تاریخی حقیقت ہے کہ اس تجربی معیار کی واضح تشکیل اس وقت عمل میں آئی جب نئے سائنسی نقطۂ نگاہ کے مطابق نفسیاتی نظریہ قائم ہوا اور جو اس نظریے کی پیش کردہ اصطلاحات میں بیان کیا گیا ۔ اس کا ابتدائی بیان بالکل ناکافی تھا لیکن عملی طور پر اس سے کوئی زیادہ الجھن پیدا نہ ہوئی ۔

جان لاک ، نیوٹن کا ہم عصر اور اس کا دوست تھا ۔ اس نے ارسطاطالیسی اور دوسرے مروجہ نظریات کے مقابلے پر وقوف کا ایک مختلف نفسیاتی نظریہ پیش کیا ۔ لاک کے نظریے کا فیصلہ کن پہلو یہ تھا کہ اس کے مطابق صحیح تصور وہ ہے جو تفصیل میں، ان ادراکی حقائق کے عین مطابق ہو جن کی وہ تشریح کرنے کا دعوی کرتا ہے لیکن دوسرے نظریات کی رو سے ایسی مطابقت متوقع نہیں ۔ لاک کا کہنا ہے کہ انسانی ذہن میں کوئی خلقی تصورات (innate ideas) نہیں ہوے ۔ تمام تصورات یا تو محسوسات ہوتے ہیں یا متخیلہ اور حافظہ میں ان کے عکس ۔ وہ یا تو حواس کے ذریعے پیدا ہوتے ہیں (کیونکہ خارجی دنیا اور ذہن کا تعلق انہی محسوسات کے ذریعے قائم ہوتا ہے) یا غور و فکر کے ذریعے ظاہر ہوے ہیں ۔ غور و فکر ذہن کا اپنے اعمال و افعال کے ادراک کا نام ہے ۔ ذہن انہیں نئے طریقوں سے مجتمع کر سکتا ہے لیکن ان سب تصورات کا ماخذ خالصة محسوساتی ہے ؛ چنانچہ وہ تصورات جو مدرکات کے متعلق صحیح ہونے کا دعوی کرسکتے ہیں ، یقیناً ان مدرکات کی نقل ہوں گے جو حافظے میں محفوظ رہ گئے ہیں ۔ اس موقف کی تاریخی اہمیت محسوس کرنے کے لیے یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ارسطاطالیسی اور افلاطونی نظام ہائے فکر یا سپینوزا کی ریاضیاتی عقلیت پسندی میں تشریحی تصورات کو شبیہات حافظہ کے عین قرار نہیں دیا گیا ۔ یہ

شبیہات اپنی ماہیت کے لحاظ سے ہمیشہ انفرادی اور شخصی ہوتی ہیں کیونکہ وہ مجرد ماہیت یا ایک عمومی صورت کی تفہیمات ہیں ۔ وہ اپنے وقوع کے لیے حواس پر منحصر ہیں لیکن وہ ان کی خصوصی اور زمانی حدود سے ماوراء ہوتی ہیں ۔ جب تک ایسے نظریات مروج رہے صداقت کا تجربی معیار تجویز کیا جانا محال تھا کیونکہ کوئی شخص بھی ادراک اور تشریحی تصور کے درمیان تفصیلی مطابقت کی تلاش کرنے کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا تھا ۔

ہیوم کے نزدیک تجربی طریقے کا تصور

ان مختلف حالات و کوائف سے پیدا شدہ ماحول میں انگلستان کا عظیم مفکر ڈیوڈ ہیوم (Hume) ۱۷۱۱ عیسوی میں پیدا ہوا ۔ اس کی تصنیفات نے علم کی دنیا میں ہلچل پیدا کر دی ۔ وہ تجربی سائنس کے ارتقاء سے پوری طرح واقف تھا اور اس نے علم اور تصورات کے آغاز کے متعلق لاک کے پیش کردہ نظریے کی مکمل پیروی کی ۔ ہمارے نقطۂ نگاہ سے اس کا اہم ترین کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اپنے تجربی پیش روؤں کی قائم کردہ بنیاد پر صداقت کا ایک عمومی معیار پیش کیا اور اس معیار کی روشنی میں اس نے الٰہیات کے اہم عقاید کا جائزہ لیا ۔

اصلی ادراک کے لیے خواہ وہ ادراک کسی خارجی شے کا ہو یا ذہن کے کسی عمل کا ، اس نے ''ارتسام'' (impression) کی اصطلاح استعمال کی ۔ ایسے ارتسام کی شبیہ کے لیے جو بعد میں حافظہ یا متخیلہ میں موجود ہو ، اس نے ''تصور'' (idea) کی اصطلاح استعمال کی ۔ ان مفروضات کی بنا پر جو اس میں اور لاک میں مشترک تھے ''تصور'' کی اصطلاح تمام ان اصولوں اور قوانین پر حاوی تھی جو سائنس ، فلسفہ اور مذہب میں بہ طور تشریح پیش کیے جاتے تھے ، اور اس طرح ابتدائی تجربے کی سادہ یاد پر بھی حاوی تھی کیونکہ یہ سب کسی پہلے ارتسام کی شبیہ یا عکس کے طور پر ہی پیدا ہو سکتے تھے ۔ ہیوم کے نزدیک یہ رشتہ ایک عام معیار مہیا کرتا ہے جس کو ہم آسانی سے اس وقت استعمال کر سکتے ہیں جب ہمیں معلوم ہو کہ کوئی تصور غلط ہے ۔ اس کا اصول یہ تھا کہ اس تصور کا رشتہ اس ارتسام سے ملاؤ جس سے وہ پیدا ہوا ہے ۔ اگر وہ اس ارتسام کے مطابق ہے تو وہ صحیح ہے اور اگر وہ مطابق نہیں تو اسے غلط سمجھ کر رد کر دینا چاہیے یا

اس میں اس طرح مناسب ترمیم کر دی جائے تا کہ اس کا مفہوم ارتسام کے مطابق ہو جائے۔ صداقت کے اس معیار سے مسلح ہو کر اس نے سائنس اور مذہب کے چند بنیادی افکار کا جائزہ لینا شروع کیا۔

اگرچہ یہ تشکیل فطری ہے تا ہم چونکہ لاک اور ہیوم دونوں کی توجہ تصورات کے آغاز (origin) کے مسئلے پر ہی مرکوز رہی اس لیے یہ تشکیل بہت زیادہ ناقص رہ گئی۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو کوئی شخص بھی کسی تصور کا رشتہ اس ارتسام سے نہیں ملا سکتا جس سے وہ ماخوذ ہے۔ ایسا ارتسام (یا ارتسامات کا مجموعہ) کسی گزشتہ زمانے میں وقوع پذیر ہوا اور اب وہ ختم ہو چکا ہے۔ جو کچھ ہمارے لیے ممکن ہے اور جو ہم حقیقت میں کرتے ہیں، وہ صرف یہ ہے کہ ہم تصور کا اسی شے یا اسی قسم کی کسی اور شے کے ارتسام سے مقابلہ کر لیں۔ فرض کیجیے کہ مجھے اس تصور کی تصدیق کرنی ہے کہ لائبریری میں ایک خاص کتاب کس مقام پر موجود ہے تو میں کسی پہلے ارتسام کو دوبارہ اپنے سامنے لانے کی کوشش نہیں کرتا بلکہ اس جگہ کا موجودہ ارتسام حاصل کر کے اس تصور کا اس سے مقابلہ کر لیتا ہوں۔ اس بیان کے باوجود ہیوم نے عملی طور پر جہاں تک مسئلۂ زیر بحث میں اس کی گنجائش تھی، اس امکان کو مد نظر رکھا۔ چنانچہ اس نقص کے باعث اس کے نتائج پر کوئی زیادہ اثر نہیں پڑتا۔

یہاں ہم مختصراً ہیوم کے اس بیان کو لیتے ہیں جہاں اس نے اس معیار کے مطابق علیت کے فلسفیانہ اور سائنسی تعقل کا جائزہ لینا شروع کیا کیونکہ اس تجزیے کا نتیجہ مذہبی عقاید کی بحث پر بہت زیادہ اثر انداز ہوا۔ سب سے زیادہ بنیادی مشکل جو اسے اس مسئلے میں پیش آئی، لزومیت کی وہ صفت تھی جو عام طور پر علتی رشتے میں فرض کی جاتی ہے۔ عام عقیدہ یہ ہے کہ علت معلول پر ایک قسم کا دباؤ یا جبر ڈالتی ہے جس کے باعث وہ ظاہر ہونے پر مجبور ہوتا ہے۔ اگر علت موجود ہو تو نہ صرف یہ کہ معلول ظاہر ہوگا بلکہ وہ ضرور بالضرور ظاہر ہوگا۔ تجربی نقطۂ نگاہ سے اسی ''لزوم'' کی تشریح ضروری تھی۔

اس نے سوال کیا: علتی لزوم کا تصور کس ارتسام سے ماخوذ ہے؟ اس نے علتی رشتے کی مختلف مثالوں کو سامنے رکھتے ہوئے جواب دیا: اگر

ہم علت و معلول کے رشتے کی کسی مثال کا معاینہ کریں تو ہمیں اس میں صرف دو ضروری عناصر نظر آئیں گے : اول ، علت اور معلول دونوں زمانی طور پر متصل و مقترن نظر آئیں گے ؛ دوسرا ، علت معلول سے قبل واقع ہوتی ہے ، لیکن یہ دونوں عناصر کسی لزوم کو ظاہر نہیں کرتے ۔ تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ کھانا کھا کر بھوکا آدمی اطمینان محسوس کرتا ہے ۔ اس قسم کی مثال سے جو چیز واضح ہوتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ پہلے کھانے کا ایک ارتسام اور پھر زمانی طور پر اس کے بعد بھوک کے خاتمے اور چند عضوی عناصر کا ارتسام ۔ یہاں زمانی اتصال بھی ہے اور علت کا معلول سے ماقبل ہونا بھی ، لیکن ''لزوم'' کے تصور کا کوئی اور ارتسام موجود نہیں اور نہ اس یقین کا ہی کوئی ارتسام موجود ہے کہ کبھی آئندہ جب علت موجود ہوگی تو معلول ضرور موجود ہوگا ۔

اگر ہم اس تفتیش کو اور وسیع کر دیں اور اسی علتی رشتے کی چند اور مثالوں کا معاینہ کریں تو ہر حالت میں ہمیں مذکورہ بالا دونوں عناصر موجود ملیں گے اور اس کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہوگی ۔ اس قسم کے تمام تجربات کو یک جا کر کے ہم اپنے تجربے میں ایک تیسرے عنصر کی بھی نشان دہی کر سکتے ہیں ـــ گذشتہ زمانے میں جب کبھی ہم نے کھانا کھایا ہماری بھوک ختم ہو گئی ۔ اس کے باوجود اس لزوم کا کہیں پتا نہیں ملتا ۔ ہر وقت جب ہم نے ایک معلول کو ایک علت کے ساتھ واقع ہوتے دیکھا تو خود اس کی ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں دیکھی جس کی بنا پر ہم کہہ سکیں کہ آئندہ بھی ایسا معلول ایسی ہی علت کے بعد ظاہر ہوگا ۔ بعض دفعہ استثنائی حالت پیدا ہو جاتی ہے ۔ جو واقعہ ابھی ظاہر نہیں ہوا اس کے متعلق کوئی یقین نہیں کہ وہ ظاہر ہوگا ، کم از کم اس کے وقوع میں کوئی لزومیت موجود نہیں ۔ ''کھانا کھانے سے میری بھوک ہمیشہ ختم ہو گئی ـــ'' یہ ایک قضیہ ہے ۔ ''کھانا کھانے سے میری بھوک آئندہ بھی ختم ہو جائے گی ـــ'' یہ ایک دوسرا قضیہ ہے لیکن ہم پہلے قضیے سے کسی طرح بھی دوسرے قضیے کا استنباط نہیں کر سکتے ۔ ہمارا سب کا اس پر یقین ہے لیکن یہ سوال یقین کرنے یا نہ کرنے کا نہیں ۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس علتی رشتے میں جو لزومیت کا تصور ہے ، اس کے جواز کے لیے ہمارے پاس کوئی ارتسام موجود نہیں ۔

اس تمام بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی ایسا ارتسام نہیں جو علتی لزوم کے تصور کا جواز پیش کر سکے ۔ یہ ایک مطلق ناجائز اور بے معنی معلوم ہوتا ہے ۔ ہم توقع رکھتے ہیں کہ ایک ہی علت ایک ہی معلول پر منتج ہوگی لیکن یہ توقع کسی مناسب تجربی بنیاد پر قائم نہیں ۔ ہو سکتا ہے کہ قدرت کا عمل کسی لمحے بدل جائے اور اس طرح معلوم علتوں سے مختلف معلول ظاہر ہوں ۔

لیکن اس کے بعد دوسرا اور اس سے مربوط مسئلہ پیدا ہوتا ہے ۔ چونکہ ہیوم کے نزدیک ایک تصور کسی پہلے ارتسام کی ہمیشہ شبیہ یا عکس ہوتا ہے اس لیے ضرور اس علتی لزوم کے تصور کی کوئی تجربی بنیاد ہوگی ، وگرنہ لوگ اس تصور کو کبھی قبول نہ کرتے ۔ وہ ارتسام کون سا ہے جس سے یہ تصور نکلا یا ہم سے کیسے یہ غلطی سرزد ہوئی کہ ہم نے ایک غیر موجود ارتسام کو اس کی جگہ سمجھ لیا ؟

ہیوم کا خیال ہے کہ اس سوال کا جواب انسان کی اس صفت میں ملتا ہے جسے ہم عادت کہتے ہیں ۔ اگر کھانا کھانے سے ایک دفعہ بھوک ختم ہو جاتی لیکن دوسری دفعہ اس سے یہ بھوک ختم نہ ہوتی تو ہم کبھی اس علت سے اس خاص معلول کی توقع نہ رکھتے اور نہ ہمیں اس رشتے میں کبھی لزومیت کا احساس ہوتا ۔ لیکن ہمارے تجربے میں یہ تعلق بار بار پیش آیا اور کبھی بھی ایسی مثال دکھائی نہ دی جس میں علت (کھانا کھانا) موجود ہو اور معلول (بھوک کا ختم ہو جانا) موجود نہ ہو ۔ اس مسلسل تکرار کے باعث ہمارے ذہنوں میں ان مربوط واقعات کے مابین ایک تلازم قائم ہو جاتا ہے اور اس تلازم کا ایک پہلو توقع کی یہ پختہ عادت ہے ۔ جب ہمیں علت کا ارتسام ہوتا ہے تو ہمارے ذہن میں معلول کا تصور فوراً پیدا ہو جاتا ہے ۔ ہمیں اس کے واقع ہونے کا پورا یقین ہوتا ہے اور ہم اس کا انتظار کرتے ہیں ۔ ہیوم کا خیال ہے کہ اس علتی رشتے میں لزوم کے وجود کا باعث ہمارے ذہنوں میں وہ واضح تلازم ہے جو علت و معلول کے عادی تکرار کی وجہ سے پیدا ہوا ۔ وہ ارتسام جس سے لزومیت کا تصور پیدا ہوتا ہے درحقیقت ہمارے ذہن کا وہ تجربہ ہے جس کے باعث ہمارا ذہن علت کے ارتسام یا تصور سے فوراً معلول کے تصور تک منتقل ہو جاتا ہے ۔ لزومیت کا وجود خارجی واقعات میں موجود نہیں ۔ جہاں تک ہمارے تجربے کا تعلق

ہے یہ رشتہ بالکل اتفاق (contingent) ہے اور کسی وقت بھی ختم ہو سکتا ہے۔ اس لزومیت کا وجود ہمارے ذہنوں میں ہے، ہم نے اپنے ذہن میں یہ توقع قائم کر لی ہے کہ اگر یہ علت ظاہر ہوگی تو اس کا معلول ضرور ظاہر ہوگا۔

علی لزومیت کا تصور یقیناً غلط ہے اگر ہم اس کا یہ مفہوم لیں کہ علت و معلول میں ایک پر اسرار منطقی رشتہ ہے جس کے باعث معلول علت کے بعد ظاہر ہونے پر مجبور ہے۔ یہ تصور اگر صحیح ہے تو صرف نفسیاتی حیثیت میں۔ چونکہ ہمارے تجربے میں یہ دونوں واقعات ایک دوسرے سے ہمیشہ منسلک اور مربوط چلے آئے ہیں اس لیے جب ایک ظاہر ہوتا ہے تو ہم توقع رکھتے ہیں کہ دوسرا بھی ظاہر ہوگا [۱]۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اگرچہ ہیوم متعلقہ تاریخی تضادات (Contrasts) سے واقف نہیں تاہم اس کی پیش کردہ علی رشتوں کی تاویل تجربی سائنس کی ترقی پذیر تحریک کے تقاضوں کے عین مطابق تھی۔ یہ تصور طامس اور سپینوزا دونوں کے تصورات سے مختلف ہے کیونکہ ان تصورات اور رجحانات کا سیاق قدیم تصورات و رجحانات سے علیحدہ نوعیت رکھتا ہے۔ طامس کے نزدیک علیت ایک عقلی اصول ہے جس کی مدد سے ہم محسوسات کی اس اور اُس شے سے شروع ہوکر حقیقت کل و خیر کل کے آخری مصدر و منبع تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ مصدر و منبع ہی وہ ذات ربوبیت ہے جس پر ہماری ابدی فلاح و بہبود منحصر ہے۔ جہاں تک اشیاء کے خصوصی رشتے کا تعلق ہے، اس کے مفہوم کا تعین کچھ تو اس توقع سے ہوتا ہے کہ ہمارا ذہن اس جدوجہد کو کامیابی سے چلا سکتا ہے اور کچھ مفروضات کے اس مجموعے کے باعث ہے جو اس میں مضمر ہوتے ہیں۔ سپینوزا کے نزدیک علیت ماہیت معلومہ اور ان مفصل قضایا کے درمیان رشتے کا نام ہے جو اس ماہیت سے ریاضیاتی طور پر مستنبط ہوتے ہیں۔ واضح اور صحیح علم کی بنا پر ہم اس لزومی نظام سے مطابقت پیدا کر سکتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں قسم

۱۔ ہیوم۔ "انسانی فطرت پر مقالہ" کتاب اول، حصہ سوم؛ "انسانی فہم کے متعلق تحقیق" اجزا ۴۔ ۷۔

کے مفروضات میں علیت کا تصور کچھ اس طرح قائم کیا گیا ہے کہ اس میں علت اولیٰ کا تصور ناگزیر ہے ۔ درحقیقت انفرادی علتوں اور معلولوں کا باھمی تعلق اسی طرح صحیح متصور ہوتا ہے کیوں کہ یہ سب ایک علت مطلقہ کے وجود پر منحصر ہیں ، جس کی ذات سے ان کا صدور ایک متعین سلسلے کی شکل میں ہوتا ہے ۔ مگر جدید تجربی سائنس کے تصور علیت کے مفروضات ان مفروضات سے بالکل مختلف ہیں ۔ جدید سائنس دانوں کا مقصد گزشتہ واقعات اور حادثات کی روشنی میں مستقبل کے واقعات کی پیش گوئی اور ان پر کنٹرول اور ضابطہ بندی ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ سے علتی رشتے کی جان محض دو واقعات کا وہ تعلق ہے جس کے باعث ہم ایک کے وقوع پذیر ہونے پر دوسرے کی پیش گوئی (اور اگر ممکن ہو تو اس پر کنٹرول) کر سکیں ۔ جو امر ضروری ہے وہ محض علت اور معلول کے درمیان تسلسل کی باقاعدگی ہے بشرطیکہ ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ آئندہ کے واقعات گزشتہ واقعات کی نوعیت کے ہوں گے ۔ چنانچہ اس نئی تعبیر کے مطابق کسی علت اولیٰ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ۔ تمام علتیں اور معلول زمانی واقعات ہیں اور اصولاً وہ ہمارے مشاھدے میں آ سکتے ہیں ۔ چنانچہ اگر ہم کسی واقعے کی پیش گوئی کریں تو بعد میں آئندہ کے واقعات اس کی تصدیق کر سکتے ہیں ۔ ہیوم اور دوسرے جدید سائنسی فکر کے حامی علیت کے اس تصور کو قابل قبول سمجھتے ہیں ۔ یہ چیز ان مثالوں سے واضح ہو جاتی ہے جو وہ پیش کرتا ہے ۔ علیت کے مفہوم کی اس تبدیلی کا مذھبی مسائل پر بہت گہرا اثر ہوا جس کا ذکر ابھی کیا جائے گا ۔

ہیوم نے اپنے معیار صداقت کو سامنے رکھتے ہوئے تین اہم مذھبی مسائل کا خاص طور پر جائزہ لیا ۔ ان مسائل کی بحث میں اس نے اپنا پرانا طریقہ اختیار نہ کیا یعنی اس نے بہ ظاہر ان تصورات کے آغاز کو کسی ارتسام سے منسوب کرنے کی کوشش نہ کی ، لیکن عملی طور پر یہ امر عیاں ہو جاتا ہے کہ اس بحث میں بھی اس کے سامنے یہی نصب العین تھا ۔ مندرجہ ذیل بحث میں ہم ہیوم کو لاادریت کے نمائندے کی حیثیت سے پیش کر رہے ہیں اس لیے اس مکتب فکر کے دلائل کی علحیدہ بحث کی ضرورت نہ ہوگی ۔

خرق عادات کے عقیدے پر تنقید

سب سے پہلے ہم اس کی خرق عادات کے عقیدے پر تنقید کا ذکر کرتے ہیں۔[1] اس بحث میں بعض اصطلاحات کی تعریف میں کچھ ابہام ہیں اور بعض نتائج جو اس نے اخذ کیے ہیں، قائم کردہ مفروضات سے تجاوز کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ ان خامیوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے استدلال کے بنیادی نقاط یہ ہیں۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ سپینوزا نے بھی خرق عادات کے وجود سے انکار کر دیا تھا۔ اس کی دلیل یہ تھی کہ یہ دنیا عالم اسباب ہے، اس میں جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے وہ ایک خاص قانون کے مطابق ہوتا ہے۔ چونکہ کوئی چیز یا واقعہ اتفاقی نہیں اس لیے خرق عادات کا وجود ممکن ہی نہیں۔ لیکن ہیوم کے لیے اس قسم کی دلیل بے کار تھی۔ ہیوم نے علتی لزوم کی بحث اس طرح اٹھائی کہ اس سے اس قسم کی دلیل کا وزن ختم ہوگیا۔ اس کے لیے جو راستہ کھلا تھا، وہ صرف یہ تھا کہ خرق عادات کے عقیدے کے جواز کے لیے وہ مناسب ارتسامات تلاش کرے۔ ہیوم کے نزدیک معجزہ قانون قدرت کی خلاف ورزی یا استثنا ہے۔ اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ خرق عادت کا ارتسام ممکن ہی نہیں۔ یہ تو ممکن ہے کہ ایک شخص کے تجربے میں ایسا واقعہ یا حادثہ آ جائے جو اس چیز کی خلاف ورزی کرتا ہو جسے اس نے اپنے پہلے تجربے کی بنا پر قانون قدرت سمجھا ہوا تھا، لیکن اگر وہ اس خلاف ورزی کو دیکھتا ہے تو اس سے جو نتیجہ وہ نکالے گا، یا یوں کہیے کہ نکالنا چاہیے، وہ یہ ہوگا کہ جس چیز کو وہ قانون قدرت سمجھے ہوئے تھا وہ صحیح معنوں میں قانون قدرت نہیں، کیوں کہ قانون علیت ایک ایسی باقاعدگی کا تقاضا کرتا ہے جس میں کسی قسم کی استثنا نہ ہو۔ اس سے مراد علت اور معلول کا وہ رشتہ ہے جس پر مکمل طور پر اعتماد کیا جا سکے۔ کسی استثناء کا وجود ہی اس کو قانون کی حیثیت سے گرا دینے کے لیے کافی ہے۔ اس حالت میں کسی معجزے کا بلا واسطہ تجربہ یا مشاہدہ

---

۱ - دیکھیے ''انسانی فہم کے متعلق تحقیق''۔ حصہ ۱۰۔

ناممکن ہے۔[1] لیکن بعض دفعہ کچھ ایسے حادثات پیش آتے ہیں جو ہمارے اپنے تجربے تک تو ایک باقاعدگی اور تسلسل سے متصف ہوتے ہیں لیکن دوسرے اشخاص اپنے تجربے کی بنا پر روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے اس تسلسل میں استثنائی حالات کا مشاہدہ کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ہم ان شہادتوں کو کن شرائط کے تحت صحیح تسلیم کر لیں ؟ ہیوم کی بحث کا زیادہ تر حصہ اسی سوال سے متعلق ہے۔

ہیوم کے مطابق اس سوال کا جواب تجربی معاینہ (Test) سے دیا جا سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم انسانی شہادت کے قابل اعتماد ہونے کے تجربے کا جائزہ لیں اور اس طرح اس کا مقابلہ قانون قدرت کے تجربے سے کریں جس کی خلاف ورزی معجزے سے ہوتی ہے اور فیصلہ کریں کہ ان دونوں میں سے کون سا زیادہ قابل اعتماد ہے۔ جب بھی

۱۔ ہیوم نے یہاں کیتھولک نقطۂ نگاہ کی طرف توجہ نہیں دی جس کی روشنی میں ہیوم کا یہ استدلال بالکل غلط ہے۔ کیتھولک عقیدے کے مطابق اس کائنات کی علت اولیٰ ایک ایسی ذات خداوندی ہے جو پروردگار بھی ہے اور جس کی ربوبیت لوگوں کی فلاح و بہبود کا پورا پورا خیال رکھتی ہے۔ ''قوانین فطرت'' کا تصور اس عقیدے کے مطابق یہ ہے کہ یہ قوانین اس کی ربوبیت کا اظہار ہیں۔ چونکہ یہ قوانین اس کی مشیت کے ماتحت ہیں اور ان کا سارا عمل انسان کی بھلائی کے لیے ہے، اس لیے اگر انسان کی اخلاقی بھلائی کا تقاضا ہو تو یہ قوانین موقوف بھی ہو سکتے ہیں۔ جب اس عقیدے کا حامل کسی خرق عادت کا مشاہدہ کرے گا تو وہ اسے معجزہ ہی تصور کرے گا اور اس میں اسے کوئی منطقی الجھاؤ محسوس نہ ہوگا۔ اس استثناء کے بعد بھی وہ قانون اس کی نگاہ میں قانون ہی رہے گا۔ اب ہیوم اور کیتھولک نقطۂ نگاہ کے درمیان تنازع صرف ذات خداوندی کی ماہیت کے متعلق رہ جاتا ہے اور اس کا اس کائنات سے تعلق کس قسم کا ہے؛ چنانچہ اس نقطۂ نگاہ کا جواب ہیوم کے ہاں وہاں ملے گا جہاں وہ خدا کی ذات سے بحث کرتا ہے۔

بتایا جاتا ہے کہ ایک خاص جگہ اور ایک خاص وقت پر ایک مردہ زندہ ہو گیا تو میں سوچتا ہوں کہ ان دونوں میں سے کون سے واقعے کا زیادہ امکان ہے ؛ آیا یہ واقعہ جس کا تجربہ مجھے آج تک نہیں ہوا ، واقعی ظاہر ہوا یا اس شہادت کی روایت میں کہیں کوئی غلطی یا دھوکا ہوا ؟ اگر غور و خوض کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچوں کہ شہادت کی یہ غلطی یا دھوکا مردے کے جی اٹھنے سے زیادہ غیر معمولی ہوگا تو میں ایسے معجزے کے واقع ہونے پر ایمان لے آتا ہوں ۔ جس اصول کے مطابق یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے ، وہ ہیوم کے الفاظ میں یہ ہے : ''کسی معجزے کے وقوع پذیر ہونے کے لیے کوئی شہادت کافی نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کا جھوٹ ہونا اس واقعے سے عجیب تر نہ ہو جس کو وہ ثابت کرنا چاہتی ہے ۔''[1]

اگر اس اصول کو صحیح تسلیم کیا جائے تو مندرجہ ذیل نتائج ظاہر ہوتے ہیں : اول ۔ ظاہر ہے کہ ہمیں اپنے تجربے سے پورا اور مکمل ثبوت مہیا ہو جاتا ہے کہ کوئی بیان کردہ معجزہ ظہور میں نہیں آیا کیوں کہ (جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں) ہم کسی واقعے کو معجزہ نہیں کہہ سکتے ، جب تک وہ قانون جس کی وہ خلاف ورزی کرتا معلوم ہوتا ہے ، اپنے ظہور میں مکمل ترین باقاعدگی سے متصف نہ ہو ۔ یعنی جہاں تک ہمارا تجربہ ہے وہ قانون ہمیشہ استقلال اور باقاعدگی سے ظاہر ہوتا رہا ہو ۔ پس گزشتہ تجربے کی روشنی میں معجزے کے واقع نہ ہونے کا امکان کافی زیادہ ہے ۔ دوسری طرف شہادت کے قابل اعتماد ہونے کے معاملے میں ہمارا تجربہ ایسا یقینی نہیں ہوتا ، جیسا کہ مثلاً اس قانون کے متعلق تجربہ کہ مردے بے جان ہی رہتے ہیں ۔ ہمیں علم ہے کہ شہادت اکثر غلط ہوتی ہے اور لوگ اکثر جھوٹ بھی بولتے ہیں اور دھوکا بھی دیتے ہیں ۔ ہر شخص جانتا ہے کہ دل چسپ افواہ کیسے پھیلتی ہے ۔ اس کے علاوہ جہاں تک غیر معمولی واقعات کی اطلاع کا تعلق ہے ، لوگ اپنی فطرت سے مجبور ہوتے ہیں اور ایسی باتوں کو لے اڑتے ہیں اور نہیں سوچتے کہ یہ بات درست بھی ہو سکتی ہے یا نہیں ۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معجزے کے واقع نہ ہونے کا امکان

---

۱ ۔ ''انسانی فہم کے متعلق تحقیق'' (اوپن کورٹ اڈیشن) صفحہ ۲۱ ۔

کہیں زیادہ ہے۔ بہت ممکن ہے کہ شہادت میں غلطی ہوگئی ہو اور یہ واقعہ ظاہر ہی نہ ہوا ہو۔

لیکن بعض دوسرے امور کو فراموش نہیں کرنا چاہیے۔ دوم: ہم جانتے ہیں کہ ہمارا ذاتی تجربہ بہت محدود ہے اور کئی ایسے واقعات ظاہر ہوتے ہیں جو اس کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ ایسے واقعات کا علم ہمیں دوسروں کی شہادت کی بنا پر ہوتا ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ بعض دفعہ ہمیں معمولات (Regularities) کی مستثنیات کا تجربہ ہوتا ہے جو آج تک بالکل باقاعدگی سے ظہور پذیر ہوتے رہے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ ایسے مستثنیات کا علم پہلے دوسرے اشخاص ہی کے ذریعے ہو۔ ان امور کو ذہن نشین رکھتے ہوئے شہادت کے متعلق زیادہ شک و شبہ کا اظہار کرنا ویسے ہی غیر معقول ہوگا جیسا کہ اس پر بغیر سوچے سمجھے یقین کر لینا۔ بعض دفعہ ہمیں واقعات کی شہادت کو صحیح تسلیم کر لینا چاہیے اگرچہ وہ ہمارے تجربے کی رو سے معمولات کی مستثنیات ہی ہوں۔ صداقت کے آخری اور قطعی معیار کی رو سے بعض ایسے واقعات ظاہر ہوتے ہیں جن کو قبول کر لینا چاہیے، جیسا کہ بعد کے واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں بعض ایسی مثالیں ہوتی ہیں جن پر وہ عمومی اصول منطبق نہیں ہوتا جس کا ذکر ہم نے مذکورہ بالا پیرے میں کیا ہے۔ ایسی حالتوں میں دوسروں کی شہادت زیادہ قابل اعتماد ہوتی ہے، بہ نسبت اس نتیجے کے جو ہمارے ماقبل تجربے سے مستنبط ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان واقعات کے انتخاب میں کون سے قواعد ہماری راہ نمائی کر سکتے ہیں؟

ہیوم نے اس سوال کے جواب کا کافی حصہ خود فراہم کیا ہے۔[1] اگر کسی غیر معمولی واقعے کی شہادت کافی لوگوں کی وساطت سے پہنچی ہو، جن میں سے ہر شخص آزادانہ طور پر اس کا راوی ہے اور تفصیلات میں ان کا بیان بھی ایک جیسا ہو؛ اگر ایسے آدمی معقول، تعلیم یافتہ، صادق القول اور تنقیدی ذہن رکھتے ہوں؛ اگر دھوکے اور جھوٹ سے ان کا کوئی ذاتی فائدہ نہ ہو؛ اگر واقعہ زیر بحث سب کے سامنے اور دنیا کے کسی مشہور حصے میں واقع ہوا ہو، اس طرح کہ اس کو بیان

---

۱ - ایضاً - صفحہ ۱۲۲، ۱۳۴ مابعد -

کرنے والے تحریری مواد کا معاینہ کیا جا سکے اور اگر اس واقعے کی چند ماقبل معروف واقعات سے مشابہت اور مماثلت ہو ـــــ ایسے حالات میں یہ شہادت قابل قبول متصور ہو سکتی ہے ۔ اگر اس طرح کے حالات مجموعی طور پر کسی نئے واقعے کی شہادت دیں تو اس کے وقوع سے محض اس لیے انکار کرنا یقیناً بے وقوفی ہوگا کہ ایسا واقعہ خود ہمارے محدود تجربے میں نہیں آیا ۔ خود تجربہ اس بات کا شاھد ہے کہ ایسے حالات میں شہادت عام طور پر قابل اعتماد ہوتی ہے ۔

لیکن اس سلسلے میں ایک تیسرا امر بھی قابل غور ہے ۔ ایسے معجزات جو کسی مذہبی عقیدے کی بنیاد کے طور پر پیش کیے جاتے ہیں ؛ یعنی جو کسی وحی کی صداقت کی شہادت مہیا کرتے ہیں ، ہیوم کے نزدیک اتنے ناقابل اعتماد ہوتے ہیں کہ شہادت کا معاینہ کیے بغیر ہی انھیں آسانی سے رد کیا جا سکتا ہے ۔ اس کے لیے اس نے کئی دلائل دیے ہیں ۔ اول ، ایسے معجزات کے وقوع کی شہادت مندرجہ بالا شرائط میں سے کسی ایک کے مطابق بھی نہیں ہوتی ۔ وہ عجیب و غریب واقعات جاھل اور توہم پرست لوگوں کے سامنے ظاھر ہوئے ، ان کے بیانات ایک دوسرے سے نہیں ملتے اور جب شہادت آسانی سے میسر آ سکتی تھی تو کسی نے ان کا تنقیدی جائزہ نہیں لیا ۔ دوسرے مذہبی عقیدت مندی چند ایسی صفات پیدا کرتی ہے جو دیانت داری اور اعتماد کے منافی ہیں ۔ ہیوم کے الفاظ ہیں :

" ایک عقیدت مند پر جوش ہو سکتا ہے ۔ ممکن ہے وہ ایسی شے کا تصور کرے جو حقیقت میں موجود نہ ہو ۔ ممکن ہے کہ اسے علم ہو کہ اس کا بیان غلط ہے لیکن پوری نیک نیتی سے اس جھوٹ پر قائم رہے کیوں کہ اس طرح ایک اچھے مقصد کے پورا ہونے کا امکان ہے اور اگر اس طرح کا نفسیاتی التباس نہ بھی ہو تو خود پرستی کا جذبہ اس میں بری طرح کار فرما ہوتا ہے ۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے سننے والے اس کی مہیا کردہ شہادت کا تنقیدی جائزہ لینے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں ۔ ان کا فیصلہ کرنے کی قوت سست ہوتی ہے ، اور اگر تیز بھی ہو تو جذبات اور عقیدت کی رو میں بہہ کر اس کو استعمال نہیں کرتے ۔ ان کی توہم پرستی اس کی بے راہ روی کو بڑھاتی ہے اور اس کی بے راہ روی ان کی توہم پرستی

کو تقویت بخشتی ہے۔''[1]

ایک دوسری وجہ یہ ہے کہ مختلف مذاہب جن میں سے ہر ایک آخری اور قطعی وحی رکھنے کا دعوے دار ہے، اپنے دعوے کے اثبات میں ایک ہی قسم کی شہادت پیش کرتے ہیں۔ ہم اگر کسی معجزے کو تسلیم کر لیں تو پھر سارے معجزوں کو تسلیم کرنا ہوگا کیونکہ شہادت تو سب کی ایک جیسی ہوتی ہے، لیکن ہم ان سب پر یقین نہیں کر سکتے کیونکہ وحی کی جس شہادت کو پیش کیا جاتا ہے وہ کئی مواقع پر ایک دوسرے سے متناقض ہوتی ہے۔ اس بنا پر ہم مجبور ہیں کہ ان سب غیر معمولی واقعات کی شہادت کو رد کر دیں کیونکہ وہ انسان کی خوش عقیدگی اور نفسی دھوکے کی پیدا وار ہیں۔ پس تجربے سے ثابت ہوتا ہے کہ مذہبی معجزات اسی عمومی اصول کے تحت آتے ہیں جس کو پہلے پیش کیا گیا ہے۔ ہیوم کہتا ہے:

''انسانی شہادت کی تصدیق اور سند صرف تجربہ ہے۔ یہ تجربہ ہی ہے جو ہمیں قوانین فطرت پر یقین دلاتا ہے۔ جب یہ دونوں قسموں کے تجربے ایک دوسرے سے مخالف اور متناقض ہوں تو ہمارے لیے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں کہ ایک کو دوسرے سے منہا کر دیں اور اس طرح جو بچ رہے اس پر اعتماد کرتے ہوئے ایک طرف یا دوسری طرف کی رائے اختیار کر لیں۔ لیکن اس اصول کے مطابق جس کی یہاں تشریح کر دی گئی ہے، یہ عمل تفریق تمام مذاہب کے معاملے میں ہر قسم کے عقیدے کی نفی پر منتج ہوتا ہے۔ پس ہم اس اصول کو اختیار کر سکتے ہیں کہ کوئی انسانی شہادت ایسی حتمی اور قطعی نہیں ہو سکتی جس کی بنا پر ہم معجزات کے وجود کو تسلیم کر لیں اور ان کو کسی مذہب کی جائز بنیاد تصور کریں۔''[2]

ہیوم کا خیال ہے کہ لوگ اعتراض کر سکتے ہیں کہ معجزات کے معاملے میں صحیح یا غیر صحیح کا فیصلہ کرنے کے عام طریقے استعمال نہیں کیے جا سکتے کیونکہ ان کو ظاہر کرنے والی ذات لامحدود قوتوں کی مالک

۱۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۲۳ مابعد۔

۲۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۲۶۔

ہے اور وہ جو چاہے کر سکتی ہے[1] ۔ اس اعتراض کے جواب سے واضح ہوتا ہے کہ ہیوم صداقت کے تجربی معیار کو قطعی اور آخری سمجھتا ہے اور کسی حالت میں بھی اس سے انحراف کرنا نہیں چاہتا ۔ فرض کرو کہ ایسی ذات موجود ہے لیکن اس کے اعمال کا علم ہمیں صرف ان نتائج کے تجربے سے ہو سکتا ہے جو قوانین فطرت میں ظاہر ہوتے ہیں ۔ قوانین فطرت کے مفروضہ مستثنیات اور اسی طرح انسانوں کی شہادت میں صحیح صداقت کے مستثنیات کا باعث خود اس کی ذات ہے ۔ اس لیے اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے کہ ان دونوں قسم کی مستثنیات میں سے کون سا کسی خاص موقع پر موجود ہوگا ، ہمیں ان معاملات کے گزشتہ تجربے پر ہی بھروسا کرنا ہوگا ۔ چونکہ ہمارے تجربے سے ظاہر ہوتا ہے کہ معجزات سے متعلقہ شہادت میں صداقت کی مستثنیات ان معجزات کی نسبت کہیں زیادہ کثرت سے ہیں اس لیے تجربے کی روشنی ہی میں ہم اپنے عقائد کی راہنمائی کے لیے مناسب فیصلہ کر لیتے ہیں ۔

خدا کے وجود کے متعلق استدلال

کیا خدا کے وجود کا عقیدہ معقول ہے ؟ کیا وہ شہادت جس سے یہ تصور حاصل کیا گیا ہے ، اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کافی ہے ؟

ہیوم کے زمانے میں خدا کا تصور جس میں سب مذہبی فرقے متفق تھے ، اس کائنات کی علت اولیٰ کا تھا ۔ مختلف سلسلۂ اسباب کے پیچھے ایک مسبب الاسباب موجود ہے جو اس کائنات کی ہر شے کا مصدر و منبع ہے ۔ چونکہ ہر انفرادی واقعے کی کوئی خاص علت ہے اس لیے دنیا کے مجموعی واقعات کا باعث ایک علت اولیٰ ہے ۔ ہیوم اس استدلال کی جانچ پڑتال کرنے کے لیے اپنے تجربی اصول استعمال کرتا ہے[2] ۔

اس سلسلے میں اس نے دو دلائل پیش کیے ہیں اور ان میں سے ہر ایک دلیل دو امور کی طرف توجہ دلاتی ہے ۔ پہلی دلیل اس بات کو ثابت

---

۱ - ایضاً - صفحہ ۱۳۶ -

۲ - یہ موضوع مندرجہ ذیل کتابوں میں زیر بحث آیا ہے : ''مذہب فطرت سے متعلق مکالمات'' ''مذہب کی فطری تاریخ'' اور ''انسانی فہم کے متعلق تحقیق'' کا حصہ ۱۱ -

کرتی ہے کہ علت اولیٰ کا تصور منطقی اور تجربی نقطۂ نگاہ سے غلط اور ناقابل قبول ہے ۔ دوسری دلیل اس کے وجود کو بہ طور مفروضہ تسلیم کر کے یہ سوال اٹھاتی ہے کہ وہ ذات جو ہماری دنیا کی علت مطلقہ ہے، کیسی ماہیت کی حامل ہے اور اس کی صفات کیا ہیں ۔

پہلی دلیل میں وہ اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ علت اولیٰ کا تصور بے کار اور فالتو ہے ۔ بیس واقعات کا ایک سلسلہ ہمارے سامنے ہے ۔ پہلا واقعہ دوسرے کی علت ہے، دوسرا تیسرے کی اور علی ھذاالقیاس ۔ پہلا واقعہ کسی سلسلے کے آخری واقعے کا معلول ہوگا ۔ اب جب ہم نے ان بیس واقعات میں سے ہر ایک واقعے کی علت کی نشان دھی کر دی تو کیا ہم نے جو مناسب وجوہ قابل غور تھیں، وہ سب پیش نہیں کر دیں ؟ اس سلسلے کے ہر واقعے کی علت ہم نے بیان کر دی ہے ــــــ اس سے زیادہ اور کس چیز کی ضرورت ہے ؟ ھیوم کہتا ہے :

''ایسے سلسلۂ واقعات یا تسلسل اشیاء میں ہر واقعہ اور شے اپنے ماقبل کا معلول ہے اور مابعد کی علت . . . لیکن آپ کہتے ہیں کہ ان سلسلوں کے مجموعے کی بھی ایک علت ہونی چاہیے ۔ میرا جواب یہ ہے کہ ان مختلف اجزا کو ایک کل میں مجتمع کرنا ہمارے ذہن کا ایک عمل ہے، جس طرح ہم مختلف صوبوں کو ملا کر ایک ملک یا مختلف عناصر کو ملا کر ایک جسم کا تصور کر لیتے ہیں ۔ اس عمل سے ان اجزا کی ماہیت پر کوئی اثر مترتب نہیں ہوتا ۔ فرض کیجیے کہ ایک شے بیس مختلف عناصر کے مجموعے پر مشتمل ہے ۔ اگر میں ان بیس عناصر میں سے ہر ایک کی خصوصی علت بیان کر دوں اور اس کے بعد آپ مجھ سے پوچھیں کہ اس کل کی علت کیا ہے تو میرے نزدیک یہ سوال لغو اور غیر معقول ہوگا ۔ مختلف عناصر کی علتیں بیان کرنے سے اس سوال کا جواب خود بہ‌خود مل جاتا ہے ۔''[1]

اس دلیل کے دوسرے پہلو سے جس کی طرف وہ توجہ دلاتا ہے، ایک اور بھی انقلابی نتیجہ نکلتا ہے ؟ یعنی علت اولیٰ کا تصور نہ صرف بے کار ہے بلکہ وہ بے معنی بھی ہے ۔ یہاں ھیوم ہماری توجہ ان تجربی بنیادوں کے

---

۱ ۔ ''مذھب فطرت سے متعلق مکالمات'' ۔ حصہ ۹ ۔

تجزیے کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہے جس کی وجہ سے علت کا تصور بامعنی ہوتا ہے ۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کسی واقعے کے ایک ہی دفعہ مشاہدہ کرلینے سے اس تصور (علت) کے استعمال کا جواز نہیں مل سکتا۔ ایسا واقعہ تجربی طور پر نہ علت ہے اور نہ معلول ۔ ان اصطلاحات کو بامعنی طریقے سے استعمال کرنے کے لیے ہمارے پاس دو عارضی طور پر مقرون واقعات ہونے چاہییں جن کا یک جا ہونا کئی بار ہمارے تجربے میں آ چکا ہو ۔ اسی صورت میں کسی علت کا مشاہدہ کرنے کے بعد ہم معلول کی توقع کر سکتے ہیں ۔ یہی ایک شرط ہے جس کی وجہ سے علت کو محض زمانی تسلسل سے متمیز کیا جا سکتا ہے ۔ اگر کوئی واقعہ اس معلومہ تعلق سے متصف نہیں تو ہمارے پاس اس کو علت یا معلول کہنے کی کوئی وجہ نہیں ۔ یہ کائنات ایک منفرد وجود ہے ۔ ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں لیکن اس کی علت کا مشاہدہ نہیں کرتے ، یا یوں کہہ لیجیے کہ ہمیں متعدد دنیاؤں کے موجود ہونے کا کوئی تجربہ نہیں ، اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ کون سا ماقبل تجربہ ایک دنیا کے ظاہر ہونے سے ایک باقاعدہ تعلق یا رشتہ رکھتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ ایسا تجربہ ممکن ہی نہیں ۔ بس ہم اس کائنات کو معلول کہنے کا حق کیسے رکھتے ہیں ؟

دوسرے لفظوں میں اگر ہم اس کائنات کو معلول کہنے پر ہی مصر ہیں تو ہمارے لیے اس کی علت کے متعلق کوئی معقول اندازہ لگانا کیسے ممکن ہے ؟ تجربے کی غیر موجودگی میں (یا تجربے سے پہلے) ہم بالکل نہیں کہہ سکتے کہ کس قسم کا واقعہ کس قسم کے اور واقعے سے باقاعدگی کے ساتھ مربوط ہوگا ۔ مثلاً کون شخص قبل از وقت یہ کہہ سکتا ہے کہ ایک گرتے ہوئے جسم کے نیچے پہنچنے کا وقت اس کے وزن کی بجائے زمین کے مرکز سے اس کے فاصلے پر منحصر ہوگا ؟ اگر ہمیں علت کا تجربہ معلول کے ظاہر ہونے سے پہلے نہ ہوتا تو علت کی نوعیت کے متعلق کوئی رائے قائم کرنا ہمارے لیے کسی طرح بھی ممکن نہ تھا ۔ هیوم کہتا ہے :

"میرا خیال ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ ہم کسی علت کو محض معلول کی مدد سے جان سکیں . . . یا وہ ایسی انفرادی اور خصوصی ماہیت حاصل ہو جس کی اور کوئی مثال ہمارے مشاہدے میں نہ آتی ہو ۔ جب اشیاء کی دو مختلف انواع مسلسل اور باقاعدگی سے اکٹھی موجود پائی جائیں تب ہم

ایک کو دوسرے سے مستنبط کر سکتے ہیں ۔ اگر کوئی ایسا معلول ہمارے سامنے آئے جو بالکل نادر ہو اور کسی نوع کے ماتحت اسے نہ لایا جا سکے تو پھر میرا خیال یہ ہے کہ اس کی علت کے متعلق ہم کوئی قیاس نہیں کر سکتے ۔ اگر اس قسم کے استنباط میں تجربہ ، مشاہدہ اور قیاس ہی ہمارے لیے دلیل راہ بن سکتے ہیں تو لازماً معلول اور علت دونوں ہماری دوسری معلومہ علتوں اور معلولات سے مشابہ ہونی چاہئیں اور جن کو ہم نے کئی حالتوں میں ایک دوسرے سے متصل اور مربوط پایا ہو ۔''[1]

اگر یہ استدلال واقعی صحیح ہے تو یہ قطعی اور آخری ہے اور کسی مزید بحث کی ضرورت نہیں ۔ لیکن ہیوم سمجھتا ہے کہ اس کے پیش کردہ تجزیۂ علیت کے صرف چند حامی ہی اس سے متفق ہوں گے اور شاید وہ خود اپنے دل میں بھی اس استدلال سے مطمئن نہیں ۔ ہو سکتا ہے کہ ایک نادر واقعہ کچھ ایسے واقعات سے مشابہ ہو جن کا ہم نے ان واقعات کی علتوں کے ساتھ مشاہدہ کیا ہو ۔ کیا ہمیں حق نہیں پہنچتا کہ کسی غیرمعمولی واقعے کی تشریح کرتے ہوئے ایسی مثالوں کا تعمیری استعمال کریں ، اگرچہ ہمیں اس کی علت کا مشاہدہ کرنے کا کوئی موقع نہ ملا ہو ۔ ہیوم کے زمانے میں ذات باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے مروجہ استدلال اسی قسم کا قیاس ہی تھا ۔ نیوٹن اور ڈیکارٹ جیسے اشخاص کا خیال تھا کہ یہ طبعی اور فلکی دنیا ایک گھڑی کی طرح کی مشین ہے جس کے مختلف عناصر باہم ہم آہنگی کے ساتھ ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہوئے متحرک ہیں ۔ گھڑی ایک صاحب عقل گھڑی ساز کے فہم کا معلول ہے ۔ اسی طرح یہ دنیا جو اس سے مشابہ ہے ، ایک اسی طرح مگر زیادہ صاحب عقل کی تخلیق کا نتیجہ ہے ۔ ہیوم اس استدلال کو کلی طور پر رد نہ کر سکا ۔ جب کبھی لا ادریت کا زور کم ہوتا تو وہ اس دلیل کے وزن کو دل میں محسوس کرتا ۔ وہ فیصلہ نہ کر سکا کہ آیا اس کا تجربی معیار اس کو کلی طور پر رد کرنے کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں ۔ لیکن وہ یہ محسوس ضرور کرتا تھا کہ اس مسئلے کی الٰہیاتی بحث میں دو اصولوں کی خلاف ورزی کی جا رہی ہے ۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب ''مذہب فطرت سے متعلق مکالمات'' میں جو مذہب پر اس کی طویل ترین کتاب ہے ، ان دونوں اصولوں پر انتہائی زور دیتا ہے ۔ اب ہم اس کی دوسری دلیل کی

---

۱ - تحقیق ، صفحہ ۱۵۶ مابعد ۔

طرف متوجہ ہوتے ہیں ۔

فرض کیجیے کہ ہمارا اس دنیا کو معلول سمجھنا جائز ہے اور ہم خدا کو اس کا خالق یا علت قرار دیتے ہیں ۔ جو شہادت ہمارے سامنے ہے اس کی بنا پر ہم کون سی صفات جائز طور پر اس کی ذات سے منسوب کر سکتے ہیں اور ان میں سے ہر صفت میں کس درجے کا کمال اس کی ذات میں موجود ہے ؟

اس مسئلے کی بحث میں ہیوم سب سے پہلے یہ کہنا چاہتا ہے کہ اگر متعلقہ شہادت کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہر قیاس جسے ہم بطور سراغ استعمال کر سکتے ہیں ، اس معاملے میں نہایت کمزور ہے ۔ درحقیقت یہ قیاس اتنا کمزور ہے کہ اگر ہم اپنی کسی رائے کا اظہار نہ بھی کریں (اور شاید یہی رویہ بہترین ہوگا) تب بھی کم از کم یہ ضرور تسلیم کر لیں گے کہ کسی اثباتی نتیجے کے صحیح ہونے کا بہت ہی کم امکان ہے ۔

اس کائنات کے مظاہر اپنی صفات کے لحاظ سے اتنے متنوع ہیں کہ کسی ایک قسم کے ایسے واقعے کا انتخاب جو کل سے مشابہ ہو اور اس لیے اس کی ماہیت کو سمجھنے کی کلید مہیا کر سکے ، بہت مشکوک اور خطرناک ہے ۔ ”کیا کوئی نتیجہ کسی طرح بھی اجزا سے کل کی طرف پھیلایا جا سکتا ہے ؟ کیا اس فرق کے باعث ہر قسم کا مقابلہ اور استنباط ناممکن نہیں ہو جاتا ؟ ایک بال کی نشو و نما دیکھ کر کیا ہم ایک انسان کی پیدائش کے متعلق کچھ جان سکتے ہیں ؟ کیا ہم کسی پتے کی حرکات سے خواہ اس کا ہمیں کتنا ہی مکمل علم کیوں نہ ہو ، ایک درخت کی نشو و نما کے متعلق جان سکتے ہیں ؟“ [۱]

دوسری بات یہ ہے کہ جب ہم اس مجموعی تأثر کا جائزہ لیتے ہیں جو اس کائنات کا ہمارے ذہنوں پر ہوتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ گھڑی کی مثال اس کی ماہیت کے مطابق نہیں ؛ البتہ ایک دانا خالق کی تشبیہ زیادہ قابل ترجیح ہے ۔ مجموعی طور پر یہ کائنات مشین

---

۱ ۔ مکالمات ، حصہ ۲ ۔

سے کہیں زیادہ ایک جاندار پودے یا عضویات کے مجموعے سے مشابہ ہے لیکن اگر ہم ان مشابہات کی راہنمائی کو تسلیم کریں تو علت اولیٰ کا تصور ایک حکیم و علیم ذات کی بجائے ایک قسم کی تخلیقی قوت یا اندھی قوت کا سا ہوگا [۱]۔ اس کے علاوہ اگر ہم میکانکی اصول کو ہی تسلیم کر لیں اور پھر ایک دانا کاریگر کے وجود کا اثبات کریں، تو کیا پھر ہم اسے ایک معلول تصور نہیں کر سکتے جس کی علت معلوم کرنے کی کوشش کی جا سکے؟ [۲] ہمارے تجربے کی مدد سے حکمت کوئی ایسی شے نہیں جس کی تفصیل کی ضرورت نہ ہو، وہ اسی طرح تشریح و تاویل کی محتاج ہے جس طرح دوسری اشیاء۔ اس کی اپنی علتیں اور اسباب ہوتے ہیں جن کے باعث وہ ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہمارے نزدیک یہ دنیا حکمت کا نتیجہ ہے تو ظاہر ہے کہ حکمت جس نے اس دنیا کو پیدا کیا، کسی اور علت کی معلول ہوگی اور یہ کسی اور کی اور اس طرح لامتناہی سلسلہ قائم ہوگا۔ لیکن اگر اس عمل کی لغویت محسوس کرتے ہوئے ہم کسی جگہ رکنا چاہیں تو کیا یہ بہتر نہیں کہ ہم وہیں رک جائیں جہاں ہم نے اپنے تجربے کی حدود سے پہلی دفعہ عبور کرنے کی کوشش کی؟ یہ کیوں نہ کہہ دیا جائے کہ اس مادی کائنات میں ایک اصول ترتیب و نظام ہے جس سے اس کی میکانیت کی تشریح ہو سکے اور اس سے آگے جانے کی کوشش نہ کی جائے کہ یہی اصول حکیم و دانا خدا ہے؟ [۳] اور اگر ہم ان تمام مشکلات سے چشم پوشی کریں تب بھی ہمیں یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ جس عالم کل ہستی کو ہم اس کائنات کا خالق کہتے ہیں اس کی حکمت و دانائی کی صفت اس حکمت و دانائی سے یقیناً مختلف ہے جس کا ہم کو اپنی اور دوسروں کی زندگی میں تجربہ ہوتا ہے، اور اس بنا پر اس مثال کو استعمال کرنا ایک شکی معاملہ بن جاتا ہے۔ ''انسان کی ذہانت کئی قوتوں، جذبات اور تصورات وغیرہ کا مجموعہ ہے۔ اگرچہ یہ سب ایک ذات میں جمع ہو جاتے ہیں تاہم وہ ایک دوسرے سے متمیز ہیں۔ جب استدلال کیا

۱۔ ایضاً حصہ ۶، ۷۔
۲۔ ایضاً حصہ ۴۔
۳۔ ایضاً حصہ ۴۔

جاتا ہے تو تصورات ایک خاص صورت یا ترتیب میں منسلک ہو جاتے ہیں جو ایک لمحے کے لیے بھی مکمل شکل میں قائم نہیں رہتی بلکہ فوراً ہی ایک دوسری ترتیب اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ نئے جذبات، نئے تاثرات، نئی رائیں پیدا ہوتی ہیں جو ذہن انسانی میں تنوع اور تسلسل پیدا کرتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ تمام صفات اس کہاں سکون اور سادگی سے کس طرح مطابقت رکھتی ہیں جسے مذہبی آدمی خدا سے منسوب کرتے ہیں؟ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ہی عمل میں گزشتہ، موجودہ اور آئندہ کا مشاہدہ کرتا ہے، اس کا رحم اور انصاف، اس کی محبت اور نفرت سب ایک ناقابل تقسیم عمل ہے.... کوئی تغیر، کوئی کمی یا زیادتی، کوئی تسلسل وہاں موجود نہیں.... وہ ایک ہی سادہ اور کامل حالت میں قائم ہے۔ ہمارے لیے یہ کہنا کسی طرح بھی جائز نہیں کہ اس کا یہ کام اس کے اس کام سے مختلف ہے یا یہ کہ تصور یا فیصلہ اس نے بعد میں کیا یا اس کے بعد اس کی جگہ وہ کوئی اور تصور یا فیصلہ کرے گا۔''

کیا یہ کہنا بہتر نہ ہوگا کہ ''ایک ذہن جس کے افعال، جذبات اور تصورات میں تسلسل یا تمیز نہیں، جو بالکل سادہ اور جامد ہے، ایسا ذہن ہے جس کی کوئی فکر، کوئی عقل، ارادہ، جذبات، محبت، نفرت نہیں؛ یا دوسرے لفظوں میں وہ ذہن ہے ہی نہیں۔ اس کے ساتھ یہ صفت منسوب کرنا الفاظ کا غلط استعمال ہے۔''[1]

اس استدلال کا یہ نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ اس امر کی شہادت تو ضرور موجود ہے کہ اس کائنات میں ایک نظام و ترتیب موجود ہے اور اس اصول اور انسانی عقل میں کچھ مشابہت بھی ہے۔ اس لیے ہم اس مثال کو بالکل رد نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر ہم خدائی عقل کی تعبیر انسانی عقل کے مفہوم کے مطابق کریں تو اس استدلال کی معقولیت فوراً ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس کے برعکس اس ذہن کی تعبیر انسانی ذہن و حکمت سے نہ کریں اور مؤخرالذکر ہی وہ شئے ہے جس کا ہمیں ذاتی تجربہ ہے، تو پھر خدا کے ساتھ ذہن کا منسوب کرنا محض

---

۱ - ایضاً حصہ ۴ - حصہ ۳ بھی دیکھیے -

لفظی ہیر پھیر رہ جاتا ہے ۔ ایسی حالت میں ہماری تشریح صحیح نہیں کہلا سکتی ۔'' ۱

پس علت اولیٰ ایک ایسا وجود ہے جس کے متعلق زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک حکیم و دانا ذات ہے ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ہم کون کون سی صفات اس کے ساتھ منسوب کر سکتے ہیں اور ہر صفت میں کس قسم کا کمال ہم اپنے تجربے کی بنا پر اس کے لیے مخصوص کر سکتے ہیں ؟ یہاں ہیوم ایک ایسے اصول کو پیش کرتا ہے جو اس کیتھولک مفروضے کا کلی انکار کرتا ہے کہ کسی صفت میں کمال کے مختلف درجوں کی علت اس قسم کا بہترین کمال ہوگا ۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کیتھولک مفکرین کے نزدیک علت کا تصور ایک پیداآور فعلیت ہے لیکن اس کے برعکس ہیوم کے نزدیک علتی رشتے کا تصور محض پیش گوئی کرنے کا تصور ہے ۔ جس طرح علت کے یہ تصور آپس میں مختلف اور متضاد ہیں اس سے کہیں زیادہ ہیوم اور کیتھولک کے یہ عقیدے مختلف اور متضاد ہیں ۔ ہیوم کا اصول یہ ہے کہ جب ہمیں کسی علت کے متعلق بلاواسطہ تجربہ نہ ہو بلکہ اس کا استنباط اس سے پیدا شدہ معلول کے واسطے سے کیا جائے تو ''ہمیں ایک دوسرے کے باہمی تناسب کا خیال رکھنا ہوگا ۔ ہم علت کے ساتھ صرف وہی صفات منسوب کر سکتے ہیں جو معلول کو پیدا کرنے کے لیے کافی ہوں ۔ ترازو کے ایک پلڑے میں اگر ایک ۱۰ اونس وزنی شے ہو اور وہ پلڑا اٹھا ہوا ہو تو اس سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ دوسرے پلڑے کی شے کا وزن ۱۰ اونس سے زیادہ ہے ۔ لیکن ہم یہ کہنے میں حق بجانب نہ ہوں گے کہ اس کا وزن سو اونس سے بھی زیادہ ہے ۔ اگر کسی معلول کی مجوزہ علت اس معلول کو پیدا کرنے کے لیے کافی نہیں تو ہمیں یا تو اس علت کو بطور علت رد کرنا ہوگا یا اس میں ایسی صفات شامل کرنی ہوں گی جن سے اس کا اور معلول کا تناسب برابر ہو جائے ۔ لیکن اگر ہم اس کے ساتھ اور صفات منسوب کریں یا ہم کہیں کہ وہ دوسرے معلول بھی پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے تو یہ ہماری محض قیاس آرائیاں ہیں ؛ گویا ہم نے کسی وجہ یا سند کے بغیر چند صفات اور قوتوں کے وجود کو

---

۱ ۔ ایضاً ۔ حصہ ۱۲ ، ۲ ، ۳ ۔

تسلیم کر لیا ۔'' ۱

الغرض ایسے حالات میں ہمیں یہ فرض نہیں کرنا چاہیے کہ علت کسی حیثیت میں بھی معلول سے بڑی ہے ۔ وہ اس کے مساوی ہونی چاہیے ۔ پس ''اگر ہم فرض کریں کہ خدا اس کائنات کا خالق ہے تو اس کے بعد ہم اس کی طرف قوت ، حکمت اور رحمت کی اتنی ہی مقدار منسوب کر سکتے ہیں جو اس کی مخلوق میں پائی جاتی ہے ، اس سے زیادہ کوئی چیز ثابت نہیں کی جا سکتی ، اور اگر ہم منسوب کرنے کی کوشش کریں تو یہ مبالغہ اور خوشامد کی قسم ہوگی ، استدلال نہ ہوگا ۔'' ۲

یہ نکتہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ اصول صرف ان حالات میں قابل عمل ہے جہاں ہم معلول کا تو مشاہدہ کر سکتے ہیں لیکن علت کا نہیں کر سکتے ۔ لیکن جہاں دونوں کا مشاہدہ ممکن ہے وہاں ہیوم کا خیال ہے کہ ہم اس تحدید کے پابند نہیں ۔ اس وقت ہم علت کے ساتھ ہر وہ صفت منسوب کر سکتے ہیں جو اس میں پائی جائے ۔ لیکن جہاں ہم علت کو نہیں دیکھ سکتے بلکہ صرف معلول سے اس کا استدلال کرتے ہیں ، تو پھر ہیوم کا خیال ہے کہ یہ اصول صحیح ہے ۔

اس اصول کو تسلیم کر لینے کے بعد ہم خدا کی ذات کے ساتھ کون کون سی صفات منسوب کر سکتے ہیں ؟ اور ہر صفت میں کمال کا درجہ کیا ہوگا ؟ جہاں تک طاقت و قوت کی صفت کا تعلق ہے ، اس میں یہ صفت انتہائی زیادہ ہونی چاہیے کیونکہ معلول میں اس کا مظاہرہ بہت زیادہ شدید ہوتا ہے ۔ ہم لامحدود قوت تو شاید منسوب نہ کر سکیں لیکن اس کی قوت واقعی عظیم‌الشان ہے ۔ ۳ حکمت کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے ۔ اگر ہم خدا کو حکیم کہنے میں حق بجانب ہیں تو وہ واقعی بہت زیادہ حکمت کا مالک ہوگا لیکن اس کے باوجود خدا کے ساتھ حکمت کا انتساب موہوم یا بے معنی سا ضرور ہے ۔ جہاں تک بعض اخلاقی صفات کا تعلق ہے مثلاً انصاف ، رحم اور بخشش و کرم ، تو شہادت کی بنا پر

---

۱ ۔ تحقیق ، صفحہ ۱۴۳ ما بعد ۔

۲ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۱۴۴ ۔

۳ ۔ مکالمات ۔ حصہ ۵ ۔

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ ہستی جو اس کائنات کی ذمہ‌دار ہے اس معاملے میں بالکل غیر جانب دار ہے۔ اس دنیا کا نظام کچھ اس طرح کا ہے کہ اس سے نوع انسان کی مسلسل بقا کا انتظام تو ہے لیکن اثباتی بھلائی یا فلاح اس کا مقصد نہیں۔ باشعور مخلوق کے لیے تکلیف اور دکھ کا فراواں سامان موجود ہے۔ اگر وہ ہستی برتر قوت اور حکمت سے آراستہ ہے تو انسان اور حیوان کی یہ تکلیفیں اس کی رحمت و بخشش سے مطابقت نہیں رکھتیں۔[1] ھیوم کہتا ہے:

"چاروں طرف دیکھیے۔ موجودات کی کثرت ہے، جاندار اور منظم، باھوش اور فعال۔ آپ اس کثیر تنوع کو دیکھ کر تعریف کریں گے۔ لیکن ان جاندار موجودات کو ذرا غور سے دیکھیے۔ وہ ایک دوسرے کے دشمن اور قاتل ھیں۔ ان کی خوشی ان کے لیے ناکافی ہے۔ دیکھنے والے کے لیے وہ حقیر اور قابل نفرت معلوم ہوتے ھیں۔ اندازہ یہی ھوتا ہے کہ اندھی قدرت ہے جس میں ایک عظیم حیات پرور اصول کارفرما ہے اور جس کے بطن سے ضعیف‌الاعضاء اور کمزور بچے پیدا ھو رہے ھیں اور جن کی بھلائی کی اسے کوئی پروا نہیں۔"[2]

اگر ھمیں کسی قیاسی استدلال (a priori) سے یہ ثابت ھو جائے کہ یہ کائنات ایک ایسی ہستی کی تخلیق ہے جو لا محدود حکمت، خیر اور قوت کی مالک ہے تو محض انسانی اور حیوانی دکھ کا وجود اس نتیجے کو غلط قرار دینے کے لیے کافی نہیں۔ ھم حیران ھوتے کہ ایسے خالق کی تخلیق توقع کے کیسے خلاف ہے۔ ایک ایسی ہستی جو لا محدود حکمت و قوت سے متصف ہے، اس کے لیے شر پیدا کرنے والے ذرائع سے بچنا کہیں زیادہ آسان ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ھی ھمیں ایسے معاملات میں انسانی رائے کی حدود اور کمزوریوں سے واقف ھونا چاھیے اور تسلیم کر لینا چاھیے کہ اس ظاھری تضاد کا کوئی نہ کوئی حل ضرور ہے جو ھماری سمجھ سے باھر ہے۔ لیکن ھمارا معاملہ ایسا نہیں، ھمارے پاس کوئی ایسے قیاسی دلائل نہیں۔ ھمیں علت کی ماھیت کا فیصلہ صرف معلول سے کرنا ہے

۱۔ ایضاً حصہ ۱۰۔

۲۔ ایضاً۔ حصہ ۱۱۔

جو ہمارے مشاہدے کے لیے ہر جگہ موجود ہے۔ چونکہ معلول میں ہر طرح کی مصیبت ، بدی اور فساد اور ان کے برعکس حالات دونوں موجود ہیں ، ہم ان سے ایک ایسی علت کا استنباط کر سکتے ہیں جس میں یہ تمام باتیں اسی نسبت سے ہوں[1] ۔ اگر اس دنیا کی موجودات میں یکسانیت و ہم آہنگی اور توافق کی زیادتی نہ ہوتی تو ہم شاید نظریۂ ثنویت کو تسلیم کرتے ہوئے ایک ایسے اصول شر کو تسلیم کر لیتے جو اصل خیر سے بر سر پیکار ہے تاکہ اس دنیا کے نظام پر قابض ہو جائے۔ لیکن مجموعی طور پر یہ نظریہ اتنا صحیح معلوم نہیں ہوتا جتنا کہ یہ تصور کہ اس کی علت اولیٰ نہ اخلاق خوبیوں سے متصف ہے اور نہ اخلاق بدیوں سے۔ اخلاق طور پر وہ بالکل غیر جانب دار ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عام تجربہ ایسا ہے کہ اگر وہ انسانی خوشی کا ضامن نہیں ہو سکتا تو کم از کم وہ دانا انسانوں میں اخلاق بھلائی اور خیر کی ہمت افزائی ضرور کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ''بدی کے مقابلے پر نیکی سے کہیں زیادہ اطمینان نفس حاصل ہوتا ہے اور دنیا والے اس کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں . . . . انسانیت کے قدیم تجربے کی رو سے دوستی انسانی زندگی کی بہترین خوشی ہے اور میانہ روی اطمینان اور خوشی کا واحد ذریعہ[2] ۔'' لیکن اس سے خالق کائنات میں اخلاق یا حکمت کے پائے جانے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کیونکہ اکثر آدمی اس سے کوئی سبق حاصل نہیں کرتے۔ اس سے اگر کوئی چیز ثابت ہوتی ہے تو یہ ہے کہ واقعات کا ایک نظام ہے جس سے یہ نتیجہ صرف وہ شخص نکال سکتے ہیں جو دانائی اور حکمت سے سرفراز ہیں۔

بقائے شخصی کے عقیدے کی تشریح

یہاں تک ہم نے ہیوم کے نظریۂ خدا کا ذکر اس کے تجربی طریقے کی روشنی میں کیا ہے۔ لیکن قانون علت و معلول جس پر ہم نے بحث کی ہے ، بے اندازہ تاریخی اہمیت کا حامل ہے اس لیے اس پر مزید بحث کی گنجائش ہے۔ اس طرح اس نے بقائے شخصی کے عقیدے پر جو تنقید کی ہے ، اسے سمجھنے میں مدد ملے گی۔

---

۱ - ایضاً - حصہ ۱۱ - ''تحقیق'' صفحہ ۱۳۶ ، ۱۳۹ -

۲ - تحقیق ، صفحہ ۱۴۸ -

ہم نے ابھی علت اور معلول کے باہمی تعلق کے متعلق ہیوم اور کیتھولک مفروضات کے تضاد اور فرق کا ذکر کیا ہے ۔ سوال یہ ہے کہ اس فرق کا باعث کیا ہے ؟ کیا وجہ ہے کہ ہیوم پورے اعتماد سے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کسی علت کے ساتھ کمال کا وہ درجہ منسوب نہیں کیا جا سکتا جو معلول سے زیادہ ہو لیکن کیتھولک حکماء اسی طرح کے اعتماد سے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انتہائی کمال اس کے ساتھ منسوب کیا جا سکتا ہے ؟

اس فرق کا باعث رجحان اور دلچسپی کا اختلاف ہے ۔ کیتھولک مفکرین کے سامنے قانون علیت کا مقصد طبعی اور مادی واقعات پر کنٹرول اور ان کی پیش گوئی کرنا نہ تھا ۔ ان کا مقصد محض یہ تھا کہ وہ موجودات اور اس ذات باری کے باہمی تعلقات پر روشنی ڈالیں جس کا وجود انسان کے جذبۂ تلاش خیر کی تسکین کا موجب بن سکے ۔ ایسی حالت میں علیت کا مفہوم قدرتی طور پر ''کچھ دے دینے'' کا ہوگا ۔ ایک ایسی کائنات ہمارے سامنے ہے جس میں کمال کے مختلف درجات پائے جاتے ہیں اور جس میں ایسی مخلوق بھی ہے جو غیر محدود خیر کی تلاش میں سرگرداں ہے ۔ سوال یہ ہے کہ اس کائنات کا منبع و ماخذ سوائے اس ذات کے کون ہو سکتا ہے جو ازلی طور پر لا محدود کمال سے متصف ہے ؟ ہیوم اس زمانے میں پیدا ہوا جب لوگوں کی توجہ طبعی کائنات کی تسخیر کی طرف تھی اور تجربی سائنس کی مدد سے وہ اس تسخیر کے ذریعے اپنی قوت میں اضافہ کر سکتے تھے ۔ اس ماحول میں علیت کا وہ تصور قائم ہوا جو ان تقاضوں کے عین مطابق اور ان مقاصد کی تکمیل کا باعث تھا ۔ اس کی روح ''کچھ دے دینے'' کی نہیں تھی بلکہ قابل مشاہدہ تعلقات کی ہمواری اور یکسانیت تھی ۔ اس نقطۂ نگاہ کی روشنی میں تجربی سائنس نے بجا طور پر ہیوم کے اس مفروضے کو تسلیم کر لیا کہ معلول اور مستنبط علت میں مساوات چاہیے اور ایک ایسی علت میں جو ہمارے مشاہدے اور تجربے سے باہر ہے ، وہ اساسی صفات یا قوت کی وہ مقدار نہیں ہو سکتی جو معلول میں نظر نہ آئے ۔ اس کی ضرورت مندرجہ ذیل امر سے ظاہر ہوتی ہے : ہمارے سامنے ایک معلول موجود ہے ۔ اگر اس سے مستنبط علت کے ساتھ ہم چند ایسی صفات یا قوتیں منسوب کریں جو اس معلول کو پیدا کرنے سے زیادہ ہیں تو اس فرضی علت کی بنا پر جس معلول کی پیش گوئی کی جائے گی ، وہ یقیناً مشہود معلول سے مختلف

ہوگا[1] - ظاہر ہے کہ ایسی پیش گوئی کی تصدیق نہیں کی جا سکتی - وہ علت کے عمل سے ایسے معلول کی توقع کرے گا جس کی تصدیق تجربہ نہ کر سکے گا کیوں کہ اس نے علت کے ساتھ وہ قوتیں منسوب کر دی ہیں جو معلول کے پہلے مشاہدے میں موجود نہ تھیں - یہ تصور ایسے زمانے میں کبھی قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا جہاں آئندہ کے واقعات پر اس طرح قابو پانے کی کوشش کی جاتی ہو کہ موجود واقعات کی روشنی میں ان کے وقوع پذیر ہونے کی پیش گوئی کی جا سکے -

اس غلطی کی بدترین قسم ہیوم کے نزدیک لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ موت کے بعد کی زندگی میں ان کو مکمل سعادت اور راحت نصیب ہوگی - چونکہ ہمارے تمام تاثرات اس دنیا کی زندگی کے متعلق ہیں اس لیے آخرت کی دنیا کے وعدے اور وعید کے متعلق کسی قسم کی تجربی تصدیق ممکن ہی نہیں ؛ چنانچہ ایمان داروں کی ابدی راحت حاصل کرنے کی توقع ایک بے کار سی خواہش ہے - ایسا ناقابل یقین تصور کیسے پیدا ہوا ؟ ہیوم کا خیال ہے کہ اس کا باعث وہی مغالطہ ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے - اس نامکمل اور ناقص دنیا کو بطور معلول تصور کر کے لوگ ایسی علت کا استنباط کرتے ہیں جو ہر قسم کے کمال سے متصف ہے - پھر اس علت سے شروع ہو کر دوبارہ اس معلول کی طرف آتے ہیں جس سے ان کا استدلال شروع ہوا تھا اور کہتے ہیں : یہ دنیا اس ذات تعالیٰ کی لا محدود حکمت اور خیر کا کامل اظہار نہیں ، اس لیے ایک اور غیر مرئی دنیا ہونی چاہیے جس میں اس کی فطرت کا کمال پوری طرح ظاہر ہوتا ہو اور جہاں اس کے فرماں بردار بندے اس کی شان و عظمت میں شریک ہو سکیں گے - لیکن اس طرح کا استدلال گویا ایک غلطی کو کسی دوسری غلطی سے درست کرنے کی کوشش ہے -

---

۱ - کیتھولک مفروضات میں اس قسم کی پیش گوئی کا کوئی مقام نہ تھا - جب ایک مطلق اور اکمل و کامل علت کا اثبات کیا جا چکا تو یہ ظاہر ہے کہ اس کا کوئی بھی معلول اس قسم کے کمال سے متصف نہیں ہو سکتا - ورنہ دو کامل ہستیاں موجود ہوں گی یعنی دو خدا اور اس طرح خدا کے بسیط ہونے کی صفت اور اس کی وحدت جو ثابت کی جا چکی ہیں ، غلط ثابت ہوں گی -

''ایک فلسفی ان غلط کار لوگوں کے استدلال کے متعلق کیا کہہ سکتا ہے جو محسوسات کی دنیا پر غور و فکر کرنے کے بجائے یہ سوچتا ہے کہ یہ دنیا محض ایک دوسری دنیا میں جانے کی تیاری اور منزل ہے۔ یہ ایک کمرہ ہے جس سے ہو کر ایک بڑی شاندار عمارت میں داخل ہونا ممکن ہے۔ ایک ابتدائیہ ہے جو ناظر کو اصل مضمون سے روشناس کرنے کا ماحول پیدا کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ خدا کا تصور ان لوگوں کے ذہن میں کیسے آیا؟ یقیناً یہ ان کے ذہنوں کی اپچ ہے، کیوں کہ اگر ان کا یہ قیاس موجودہ اور مشہود واقعات پر مبنی ہوتا تو وہ اس حلقے اور دائرے سے باہر نہ جاتا بلکہ اس کے مطابق ہوتا . . . . .

''کیا اس دنیا میں عدل و انصاف کے کوئی نشانات موجود ہیں؟ اگر آپ کا جواب اثبات میں ہے تو میں کہوں گا کہ چونکہ یہاں عدل ہے اس لیے معاملہ اطمینان بخش ہے۔ اگر آپ کا جواب نفی میں ہے تو پھر میں کہوں گا کہ ہمارے معلوم مفہوم میں عدل کا انتساب خدا کی طرف غلط ہے۔ اگر آپ کا جواب اثبات اور نفی کے درمیان ہے، یعنی آپ کہیں کہ خدا کا انصاف کچھ تو اس دنیا میں موجود ہے لیکن پوری قوت کے ساتھ نہیں، تو میرا جواب یہ ہے کہ آپ کا کوئی حق نہیں کہ آپ اس میں کوئی حد مقرر کریں بلکہ آپ یہ بتا سکتے ہیں کہ وہ انصاف اس وقت کس حد تک کار فرما ہے۔''[1]

ہیوم کے تجربی اصولوں کی وضاحت سے واضح ہوتا ہے کہ اس سے جو فلسفۂ مذہب مرتب ہوتا ہے وہ اپنے بنیادی تصورات میں اساسی طور پر روایتی ہے اور اس کا نتیجہ منفی یا لا ادریت ہے[2]۔ اس کے تصورات اس

---

۱ - ''تحقیق'' صفحہ ۱۳۹ ما بعد۔

۲ - یہ امر قابل غور ہے کہ ہیوم نے بعض دفعہ مذہب کے متعلق اپنے تجربی اصولوں کے قابل انطباق ہونے پر شک کا اظہار کیا ہے۔ ایسے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شاید یہ خیال تھا کہ اگرچہ عقل کی بنیاد پر مذہب کو صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن اس کے باوجود اس میں کچھ نہ کچھ صداقت ضرور ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایسے بیانات میں اس نے اپنے دل کا صحیح اظہار نہیں کیا۔

معنی میں روایتی ہیں کہ اس نے خدا اور معجزے کے متعلق مروجہ الہیاتی مفہوم کو جوں کا توں قبول کر لیا ۔ اس نے یہ بحث نہیں چھیڑی کہ ان تعریفوں میں کچھ ترمیم اور رد و بدل کر دیا جائے تاکہ وہ تجربے سے زیادہ مطابق ہو سکیں ۔ اس عہد میں جب تجربی سائنس کا ہر طرف دور دورہ تھا یہ ترمیم شدہ تعریفات مذہب کے لیے زیادہ کارآمد ثابت ہوئیں ۔ ہیوم کے ہاں ہمیں سپینوزا جیسی جرأت دکھائی نہیں دیتی جس نے تمام مذہبی تصورات کو بدلتے ہوئے حالات کے تقاضوں کے مطابق نئی شکل دینے کی کوشش کی ۔ ہیوم کی کوشش کا نتیجہ منفی اس معنی میں ہے کہ الٰہیاتی عقاید کو جب تجربی نقطۂ نگاہ سے جانچا گیا تو معلوم ہوا کہ اس معیار پر پورے نہیں اترتے اور اس لیے یا تو عقیدہ بننے کے قابل ہی نہیں یا ان کے صحیح ہونے کا امکان بہت ہی کم ہے ۔ یہ امر قابل غور ہے کہ ان عقاید کو غلط ثابت کرنا بھی ممکن نہیں ۔ شاید کسی وقت بعد میں ہمیں کوئی ایسی شہادت مل جائے جس سے ہم اس معاملے میں اپنی رائے بدلنے پر مجبور ہو جائیں اور پھر یہ امر بھی قابل غور ہے کہ انسانی تجربہ حقیقت کے معاملے میں کوئی صحیح اور مناسب معیار بھی نہیں ۔ اس کائنات میں ایسے بہت سے وجود ہو سکتے ہیں جو ہمارے ادراک اور وقوف سے باہر ہوں ، اس لیے ہمیں ان کے متعلق کچھ زیادہ واقفیت اور علم حاصل نہیں ہو سکتا ۔ ہیوم کے استدلال کا بنیادی نکتہ یہ نہیں کہ جس شے کا ہم ادراک نہیں کر سکتے، ہم اس کے وجود سے انکار کرنے میں حق بہ جانب ہیں ۔ وہ جس نکتے کو پیش کرنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ جب ہم اپنے تصورات کا مقابلہ متعلقہ مشہود حقائق سے کرتے ہیں تو ہم ان عقاید کو قبول کرنے کی پوری غیر معقولیت ثابت کر سکتے ہیں جو ادراکی شہادت کے مطابق نہیں ۔ ہو سکتا ہے کہ بہت سی اشیاء موجود ہوں لیکن اس کے باوجود ہمیں ان پر عقیدہ رکھنے کا کوئی حق نہیں کیوں کہ ایسا عقیدہ تجربی طور پر ناقابل تصدیق ہے ۔ جو چیلنج ہیوم اپنے مخالفین کے سامنے رکھتا ہے وہ یہ ہے : اگر تم کسی شے پر یقین رکھتے ہو تو تجربی شہادت پیش کرو ۔ اگر تم مناسب شہادت پیش نہیں کر سکتے تو تمھیں یقین رکھنے کا کوئی حق نہیں ـــــ اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ تمہارا یہ حق نہیں کہ ان عقاید کو غلط کہہ دو ۔

انیسویں صدی کے تجربیت کے علم بردار اور مذہب

انیسویں صدی کے نصف آخر میں مذہب کے معاملے میں اس فلسفے کے علم بردار جے۔ ایس۔ مل، لیلی سٹیفن، ٹی۔ ایچ۔ ھکسلے اور ھربرٹ سپنسر تھے۔ ان لوگوں نے اس نقطۂ نگاہ اور فلسفے کی نئی تشکیل کی اور اسی شکل میں وہ آج کل تعلیم یافتہ لوگوں میں مروج ہے؛ خاص کر ان لوگوں میں جو تجربی سائنس کے طریقوں اور مفروضات سے متاثر ھیں۔ اس گروہ کا ایک بڑا کارنامہ — خاص کر مل اور ھکسلے کا — یہ تھا کہ انھوں نے صداقت کے تجربی معیار کو آغاز تصورات کے نظریے سے آزاد کر دیا۔ انھوں نے اس کو کامیاب استقرائی سائنس کی عملی اصطلاحات میں پیش کیا۔ یہاں فیصلہ کن شے وہ تجربات نہیں جو ھمارے تشریحی مفروضات (hypotheses) کے ماخذ و منابع ھیں بلکہ مشاھدہ یا اختبار کے موجودہ یا آئندہ حقائق ھیں جن کا وقوع پذیر ھونا ان مفروضات کے صحیح ھونے کی حالت میں متوقع ھوتا ہے۔ یہی حقائق ان تصورات کی صداقت کی ''شہادت'' بنتے ھیں جن کی بنا پر ھمیں ان کے وقوع پذیر ھونے کی توقع ھوتی ہے۔ چنانچہ تجربی شہادت کا کافی ھونا ان مفکرین کے بیانات کی صداقت کا نشان بن جاتا ہے۔

ایک حیثیت میں ھربرٹ سپنسر اس گروہ سے تعلق نہیں رکھتا۔ اگرچہ اس کے فکر کی اساس ان بنیادوں پر ہے جو تجربی سائنس نے مہیا کی ھیں لیکن وہ اساسی طور پر ایک مابعدالطبیعی ہے جس کو پورا اعتماد اور یقین ہے کہ وہ ماورائے تجربہ دنیا کی بہت سی اشیاء کو ثابت کر سکتا ہے؛ ایسی اشیاء جن کے متعلق دوسروں کا خیال تھا کہ وہ ھمارے احاطۂ علم سے باھر ھیں۔ اس کا خیال تھا کہ سائنس اور مذہب دونوں کے مطالعے سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ان مشہود واقعات کے پیچھے ایک پر اسرار قوت موجود ہے — نا معلوم ھستی ہے جس کی داخلی ماھیت محدود انسانوں کے فہم سے بالا ہے لیکن جو ان قوتوں کا آخری اور قطعی منبع ہے جو انسانی زندگی اور فطرت میں نمایاں ھیں۔ لیکن وہ اس ھستی کے روایتی نظریات کو ناقابل تصدیق سمجھتا تھا کیوں کہ ان کی شہادت ناکافی تھی۔

جے۔ ایس۔ مل (Mill) نے ''توحیدی مذہب'' (Theism) پر ایک طویل مضمون لکھا جس میں اس نے ھیوم کی طرح روایتی مذہب کا

جائزہ تجربی شہادت کی روشنی میں لیا[1] - اس کے نتائج (دو امور کے علاوہ) ہیوم کے نتائج سے مشابہ ہیں - اس کا خیال ہے کہ مشاہدہ اس بات کی تصدیق نہیں کرتا کہ اس ذات حکیم کے افعال جو اس نظام کی خالق ہے، اپنی مخلوق کی بھلائی کے لیے سرزد ہوتے ہیں، لیکن اغلباً یہ چیز ثابت ضرور ہوتی ہے کہ وہ اپنی مخلوق کی بھلائی چاہتی ہے[2] - چونکہ علت اولیٰ کے حکیم و رحیم ہونے کے حق میں کافی زیادہ شہادت موجود ہے، مل اپنے ناظرین کے دل میں اس قسم کا جذبہ پیدا کرنے کی طرف خاص توجہ دیتا ہے - اس کا خیال ہے کہ اس قسم کی رجائیت انسان میں بلند جذبات اور اخلاق پاکیزگی پیدا کرنے میں مدد دیتی ہے؛ اگرچہ ہمیں یہ بھولنا نہ چاہیے کہ جو کچھ ہمیں متعلقہ شہادت سے حاصل ہوتا ہے وہ یقین نہیں بلکہ محض اغلب گمان ہے[3] -

اس طرح گویا مل ہیوم کے نقطۂ نظر کا دایاں بازو تھا - اس کے برعکس ٹی - ایچ - ہکسلے ہیوم کے نقطۂ نظر کا بایاں بازو ہے اور وہ لوگ جو فلسفۂ مذہب کے اس نظریے کے حامی ہیں، اس نام سے پکارے جانے کو ترجیح دیتے ہیں جو ہکسلے نے تجویز کیا تھا - اس کا مطالبہ تھا کہ ہمیں تجربی سائنس دان کے خصوصی اصول کو کسی استثناء کے بغیر تسلیم کر لینا چاہیے، یعنی نتائج صرف اس وقت تسلیم کرنے چاہئیں جب ان کے حق میں مناسب تجربی شہادت موجود ہو - دوسرے معاملات میں اپنی رائے کو محفوظ رکھنا بہتر ہے - ایسے امور کو قبول کر لینا یقیناً غلط ہوگا جن کے حق میں دلائل اتنے مضبوط ہوں کہ مخالف کو مطمئن کیا جا سکے؛ خاص طور پر ان امور میں جہاں اس چیز کا امکان ہی نہیں کہ محدود انسانی قویٰ اس کے متعلق کوئی حتمی اور قطعی شہادت حاصل کر سکیں گے - جب کبھی ایسے معاملات سے متعلق سوالات پیدا ہوں تو ہکسلے کے نزدیک ان کا بہترین جواب یہی ہے کہ ''میں نہیں جانتا'' (لاادری) -

لاادریت (Agnosticism) کی اصطلاح ہکسلے نے ایجاد کی اور

---

۱ - ''مذہب پر تین مضامین'' صفحہ ۱۲۵ - ۲۵۷ -

۲ - ایضاً - صفحہ ۱۹۰ و مابعد ۲۴۲ و مابعد -

۳ - ایضاً - صفحہ ۲۴۴، ۲۵۰ -

ان لوگوں کے لیے استعمال کی جو ان معاملات میں کوئی قطعی رائے اختیار نہیں کرتے تھے۔ ایسے مفکر منکرین خدا نہ تھے لیکن وہ خدا کی ذات کا اقرار بھی نہیں کرتے کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ اس کے اثبات کے حق میں شہادت کافی نہیں۔ جو معاملات حتمی تجربی تصدیق سے ماوراء ہیں ان کے متعلق وہ اپنے عجز علم کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ کوئی شخص بھی ان معاملات میں حتمی علم رکھنے کا دعویٰ نہیں رکھ سکتا۔ جہاں تک ماورائی موجودات پر یقین کرنے کا معاملہ ہے، ان کا خیال ہے کہ ان کا علم انسان کے حیطۂ قدرت سے باہر ہے۔ ان کے نزدیک روایتی مذہب کے معاملے میں لاادریت بہترین رویہ اور دیانت دارانہ مسئلہ ہے۔ ''دیانت داری'' کے الفاظ اس نے عمداً استعمال کیے ہیں کیوں کہ ھکسلے کا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ لاادریت سے پیدا شدہ مسائل علمی یا عقلی نہیں بلکہ اخلاقی ہیں۔ ''اخلاق کی بنیاد یہ ہے کہ جھوٹ کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا جائے ـــــ ایسی چیزوں پر یقین کرنا جن کے حق میں کوئی شہادت موجود نہیں اور ان کے متعلق غیر معقول قضایا پیش کرنا جو انسانی علم سے ماوراء ہوں ـــــ یہ سب جھوٹ اور نمائش ہی کی ایک قسم ہے[۱]''۔ پس جب وہ اس فلسفۂ مذہب کی مختصر تعریف پیش کرتا ہے تو اس کے اخلاقی اور عقلی دونوں پہلو اس میں شامل ہیں۔

''لاادریت کوئی سلبی عقیدہ نہیں، بلکہ یہ عقیدہ ہے ہی نہیں۔ البتہ وہ ایک اصل کی صداقت پر پختہ یقین کا اظہار ضرور ہے جو اخلاقی بھی ہے اور عقلی بھی۔ اس اصول کو ہم مختلف طریقوں سے ادا کر سکتے ہیں لیکن ان سب کا خلاصہ یہ ہے: آدمی کے لیے کسی قضیے کی معروضی صداقت پر پختہ یقین رکھنا غلط ہے، جب تک کہ وہ اس یقین کے لیے منطقی طور پر پختہ شہادت نہ پیش کر سکے۔ لاادریت یہی کہتی ہے اور میرا خیال ہے کہ یہی حقیقت لاادریت کے لیے ضروری ہے..... لیکن جب اس اصول کو استعمال کیا جائے تو کئی ایسے قضیات سے انکار کرنا پڑے گا جن کے متعلق جدید کلیسائی غناسطی یقینی علم کا دعویٰ رکھتے ہیں''۔

۱۔ ھکسلے۔ ''متنازعہ فیہ مسائل پر مضامین'' (۱۸۸۹) صفحہ ۱۸۳۔

۲۔ ایضاً۔ صفحہ ۳۵۰ و مابعد۔ صفحہ ۲۸۱ و مابعد۔

ھکسلے کے خیال میں تمام وہ قضیات جو ماورائی موجودات کی ہستی اور اعمال سے تعلق رکھتے ہیں، اسی زمرے میں شمار ہونے چاہئیں[1]۔ ڈبلیو۔ کے۔ کلیفرڈ نے اس اصول کو بہت زیادہ مبالغہ آمیز شکل میں پیش کیا ہے: ''ناکافی شہادت کی بنیاد پر کسی شے پر یقین کرنا ہر شخص کے لیے ہر جگہ اور ہمیشہ غلط ہے''[2]۔ ہیوم غالباً اس موقف سے متفق نہ ہوتا کیوں کہ اس کا خیال تھا کہ مذہب اور ان کی بنیاد محض تجربی حقیقت پر منحصر سمجھنا درست نہیں۔ اس کے علاوہ ان کی بنیاد ایسی بھی ہو سکتی ہے جو فی الواقع صحیح بھی ہو۔

اب ہم اس فلسفۂ مذہب کی روشنی میں مذہب اور سائنس کے تعلق کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ قدیم روایتی مذہب کے مسلمہ تصورات کی رو سے یہ تعلق مخالفت اور تضاد کا ہے۔ سائنس کی بنیاد مشہود واقعات پر اعتماد پر قائم ہے۔ مذہبی عقاید اس معیار پر پورے نہیں اترتے، اس لیے کہ وہ ایسے مفروضات پر مبنی ہیں جو سائنس کے مفروضات کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے، لیکن اس فلسفے کے ماہرین کے نزدیک تجربی طریقہ عالمگیر طور پر درست ہے ــــ کم از کم وہاں جہاں مشہود واقعات کا تعلق ہو۔ اور اگر غور سے دیکھا جائے تو کون سا اہم معاملہ ہے (ریاضیاتی علوم کو مستثنیٰ کر کے) جہاں ان کا عمل دخل نہیں؟ــــ اس طرح الٰہیات کا کوئی سائنسی جواز نہیں، ہاں اگر کم مایہ گمان کو جو ثبوت کے لیے ناکافی ہے، اس کا جواز قرار دیا جائے۔

ہم نے یہاں کہا ہے کہ مذہب کے ''مسلمہ تصورات'' اس نظریے کے خلاف ہیں۔ یہ امر قابل غور ہے کہ اس فلسفے کے تمام مشہور حامی بعض دفعہ یہ کہتے ہیں کہ مذہب کا ایک ایسا تصور ہے جو اس نظریے

---

۱ - یہ چیز قابل غور ہے کہ ھکسلے کے نزدیک لاادریت فلسفۂ مذہب نہیں۔ وہ اس اصطلاح کو اس محدود اور مثبت مفہوم میں استعمال کر رہا ہے جو اس کے الٰہیاتی مخالفین نے اس کو پہنائے ہیں۔ ''مضامین'' صفحہ ۲۸۵۔

۲ - مضمون ''عقیدہ کے اخلاقیات'' (کتاب ''تقاریر اور مضامین'' جلد دوم)۔

سے متناقض نہیں۔ ہم نے سپنسر کی مصالحانہ کوشش کا ذکر کیا ہے۔ اسی طرح ہیوم کا یہ دعویٰ بھی اسی زمرے میں شمار ہوگا کہ مذہب کے لیے تجربے اور عقل کے علاوہ ایک اور بنیاد بھی مہیا ہو سکتی ہے۔ ہکسلے اور جے۔ ایس۔ مل بعض جگہ ایسے تصورات پیش کرتے ہیں جو جدید انسیت (Humanism) کی یاد دلاتے ہیں جس کا تذکرہ گیارھویں باب میں ہوگا۔ ہکسلے کے اس معاملے میں اختصار سے کام لیا ہے اور اس نے اس کے مضمرات کو پھیلانے کی کوشش نہیں کی[1]۔ جے۔ ایس۔ مل نے اس موضوع پر تفصیل سے (۵۰ صفحوں پر مشتمل) بحث کی[2]، لیکن بیسویں صدی کے آغاز تک یہ نظریہ کچھ زیادہ مقبولیت حاصل نہ کر سکا۔

تجربیت اور اخلاقی مسائل

جس طرح بلاواسطہ مشاہدہ صداقت کا منبع اور معیار ہے اسی طرح تجربیت کے خیال میں خوشی اور دکھ، راحت و تکلیف کے تجربات ہی نیکی اور بدی کے تصورات کا منبع ہیں اور یہی وہ معیار ہے جس سے ان کا محاکمہ کیا جا سکتا ہے۔ نیکی اور بدی کے الفاظ ہمارے لیے اسی وقت بامعنی ہوں گے اگر ان کو خوشی اور غم کے تاثرات سے ماخوذ قرار دیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر وہ الٰہیاتی کوشش ناقابل قبول ہوگی جو خیر کا سرچشمہ ان بلاواسطہ تجربات کے علاوہ کسی اور شے کو (مثلاً روایت، مابعدالطبیعیاتی نظریات سازی، کوئی ماورائی صاحب اقتدار ہستی وغیرہ) قرار دے۔ مثلاً ہیوم ان لوگوں کی رائے کو بالکل بے وقعت قرار دیتا ہے جو آئندہ زندگی کے انعام و عتاب کے وعدے وعید (جو مقدس کتابوں میں بیان کیے گئے ہیں) کو اسی طرح کا معیار تصور کرتے ہیں[3]۔ مل ان مفکرین پر اعتراض کرتا ہے جو غیر انسانی فطرت کے قوانین میں اس معیار کی تلاش کرتے ہیں[4]۔ ہکسلے کا کہنا ہے کہ یہ ان عناصر میں

---

١ - ''بعض متنازعہ فیہ مسائل پر مضامین'' صفحہ ٢٨٨ -

٢ - ''مذہب کی افادیت'' (کتاب ''مذہب پر تین مضامین'' کا دوسرا مضمون) -

٣ - تحقیق، حصہ ١١ -

٤ - ''مذہب پر تین مضامین'' کے پہلے مضمون ''فطرت'' میں -

نہیں پایا جاتا جو نظریۂ ارتقا کے مطابق عضوی تاریخ کے دوران میں مؤثر نظر آتے ہیں[1] - ہم تجربے کی مدد سے معلوم کرتے ہیں کہ سکھ اور دکھ کن حالات میں پیدا ہوتے ہیں اور جہاں تک ممکن ہو سکتا ہے، خوشی حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں ، لیکن یہ سبق آخری اور قطعی نہیں بلکہ وقتی ہے - ہمیں توقع ہوتی ہے کہ مستقبل ماضی کی طرح ہوگا، ایک ہی طرح کے معلول ایک ہی طرح کی علتوں کے بعد ظاہر ہوں گے اور اسی سمت میں ہمارے افعال کی راہ نمائی ہوتی ہے لیکن اس چیز کی کوئی ضمانت نہیں کہ ہماری توقعات پوری ہوں گی ، اور پھر پوری پوری مماثلت کی تو کوئی امید ہی نہیں - ریاضیات سے باہر یقین ایک خواب ہے - ہمیں اپنی زندگی میں شہادت کی اس قسم پر ہی بھروسا کرنا ہوتا ہے جسے ہم کسی طرح بھی یقینی قرار نہیں دے سکتے -

ہمارے جدید سماجی مسائل پر لاادریت نے جو اثر ڈالے اس کا ذکر چند مختصر الفاظ میں کر دینا کافی ہے - سائنسی مذہب کی طرح یہاں بھی کسی فیصلہ کن نتیجے تک پہنچنا محال ہے - محض ایک عمومی رجحان کا یہاں ذکر مناسب ہوگا - وہ لوگ جو مذہب میں لاادری ہیں ان کی اکثریت افادیت کے عمرانی نقطۂ نگاہ کی حامی ہے - اس کے اساسی عقاید یہ ہیں : (۱) جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ، انسانی خیر کی تعبیر سکھ اور دکھ کے بلاواسطہ تجربوں کے ذریعے کرنی چاہیے - (۲) خیر سے لطف اندوز ہونے کا حق ہر شخص کے لیے یکساں ہونا چاہیے - جب ان اصولوں کی روشنی میں سماجی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی گئی تو اس سے وہ تحریک پیدا ہوئی جسے ''انیسویں صدی کی وسیع النظری'' کا نام دیا جاتا ہے - افادیت پسند عموماً معاشی استحصال کی بدترین قسموں کے سخت مخالف اور جمہوریت کے حامی تھے - انہوں نے افراد کی آزادیٔ فکر، آزادیٔ تقریر اور آزادیٔ عمل کی حمایت کی اور ریاست کی بے جا مداخلت کے خلاف آواز بلند کی - موجودہ دور کے لاادریوں میں یہ سماجی رجحانات موجود ہیں لیکن بعض دوسرے معاشی اور سیاسی مسائل کے متعلق (جو آج کل زیر بحث ہیں) ان کے صحیح موقف کو بالوضاحت بیان کرنا ممکن نہیں -

---

۱ - ''ارتقا اور اخلاقیات'' (۱۸۹۳ء) صفحہ ۷۹ ، ۸٦ -

لاادریت کے مفروضات کا خلاصہ (بطور موازنہ) پیش کرتے ہوئے ہم پہلے طریقوں سے تھوڑا سا انحراف کر رہے ہیں۔ درحقیقت ان کا ایک ہی بنیادی مفروضہ ہے لیکن اگر اخلاقیات اور مذہب کے مسائل کی روشنی میں دیکھا جائے تو اس کے بہت سے تضمنات ہیں۔

لاادریت کے متنازعہ فیہ مفروضات

کسی تصور کی صداقت کا قطعی معیار یہ ہے کہ وہ محسوسات سے متعلقہ حقائق (Facts) سے کس حد تک مشابہ اور مماثل ہے۔ نیکی اور بدی کا قطعی سرچشمہ انسان کے سکھ اور دکھ کا تجربہ ہے۔

(۱) انسان کی اخلاقی حالت کے متعلق مضمرات :

(ا) مستقبل میں خیر کے حصول یا شر سے محفوظ رہنے سے متعلق اسے کوئی یقینی علم حاصل نہیں۔

(ب) زندگی کی مشعل راہ محض گمان ہے۔

(۲) مابعدالطبیعی علم سے متعلق مضمرات :

(ا) ماورائی حقائق کے علم کی تصدیق مشاہدات سے نہیں ہو سکتی۔

(ب) علیت سابقات مدرکہ کے تسلسل کے علاوہ کچھ نہیں۔

(ج) مابعدالطبیعیات میں تشکیک ہی ایک معقول رویہ ہے۔ صرف تجربی سائنس کے مفروضات ہی قابل تصدیق علم کہلانے کے حق دار ہیں۔

(۳) ماورائی دنیا سے متعلق مضمرات :

(ا) ماورائی ہستیوں یا واقعات کا علم حواس سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

(ب) ان (ہستیوں یا واقعات) سے پیدا ہونے والے مفروضہ نتائج کی کوئی مناسب اور صحیح شہادت پیش نہیں کی جا سکتی۔

(ج) اس لیے ان کے وجود کا اثبات یا انکار دونوں طرح ہمارے لیے جائز نہیں۔

باب نہم

اخلاقی تصوریت

مابعدالطبیعیات ، مذہب اور اخلاق کا باہمی تعلق

جتنے فلسفہ ہائے مذہب کا ہم نے ابھی تک ذکر کیا ہے ، ان میں کوئی نہ کوئی وجۂ اشتراک ضرور ہے ۔ یہ مشترک عقیدہ یہ ہے کہ مذہب کی جان چند مابعدالطبیعیاتی عقائد ہیں ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ خدا اس کائنات کی علت اولیٰ اور اس کا پروردگار ہے اور ہم اور ہمارے اعمال و افعال اس کائنات کا حصہ اور جزو ہیں ۔ اس ذات کا علم مذہب کے لیے ضروری ہے ۔ درحقیقت یہی اس کی بنیاد ہے ۔ متشککین جن کا ذکر ہم ۔ پچھلے باب میں کیا ہے ، اس معاملے میں دوسرے فلاسفہ[1] سے متفق ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ متشکک ہیں ۔ ان کے نزدیک اس طرح کا علم انسانی دسترس سے بالا ہے ۔

اب ہم ایک ایسے فلسفۂ مذہب کا جائزہ لیں گے جو تاریخ فکر میں کافی مؤثر رہا ہے ۔ اس فلسفۂ مذہب نے اس مندرجہ بالا عقیدے کو رد کر دیا ہے ۔ اس کے نزدیک مذہب کی روح مابعدالطبیعیاتی علم نہیں بلکہ اخلاقی فرض سے وابستگی ہے ۔ مذہب ، مابعدالطبیعیات اور اخلاق کا باہمی تعلق جو دوسرے فلسفہ ہائے مذہب میں ناگزیر سمجھا جاتا ہے ، اس فلسفے کے نزدیک محض بے معنی ہے ۔ کیتھولک ، پروٹسٹنٹ اساسیت اور سپینوزا سبھی کے ہاں مذہب کی بنیاد مابعدالطبیعیات پر ہے اور اخلاق کی بنیاد مذہب پر ، اگرچہ وہ اس انحصار کی تفصیلات میں متفق نہیں ۔ ان سب کا خیال ہے کہ ہم انسان کے لیے خیر اور صواب کا فیصلہ اسی

---

۱ ۔ سوائے اس جگہ کے جہاں انہوں نے مذہب کی نئی تعریف کرنے کی کوشش کی ہے ۔

وقت کر سکتے ہیں جب ہم اس کائنات کی تخلیق کا مقصد اور اس کا انسانی فلاح و بہبود سے تعلق معلوم کر لیں۔ لاادریت نے اخلاق کو مذہب سے آزاد کر دیا لیکن اس کے ہاتھوں مذہب کی کوئی باقاعدہ اثباتی تشکیل عمل میں نہ آئی[1]۔ اخلاق تصوریت کے ہاتھوں یہ کام سرانجام پاتا ہے اور یہ اخلاق کے ایک مختلف تصور کے باعث ہوا۔ ان کے نزدیک نہ صرف اخلاقی اصول مابعدالطبیعیاتی علم سے بے تعلق اور آزاد ہیں بلکہ اخلاقی اقدار کائنات کی حقیقی ماہیت کی کلید ہیں۔ مذہب کی بنیاد اخلاقیات پر ہے اور الٰہیات کا دار و مدار اخلاقی حقائق پر ہے۔ اس کے حامی یا تو لاادریوں کی طرح مابعدالطبیعیاتی علم سے منکر ہیں یا اس کو اس طرح پیش کرتے ہیں کہ وہ گویا اخلاقی زندگی کی پیداوار ہے۔ پچھلے تمام فلسفہ ہائے مذہب کے نقطۂ نگاہ سے (بہ استثنائے لاادریت) اس مسئلے کا خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے: میں اپنی دنیا اور کائنات کو سمجھتا ہوں۔ مجھے وہاں خدا اور اس کے ابدی قوانین نظر آتے ہیں، اس لیے میرے سامنے میرے فرائض واضح ہیں۔ موجودہ فلسفۂ مذہب کے نزدیک خلاصہ یوں ہوگا: مجھے جو کچھ کرنا چاہیے معلوم ہے؛ اس سے خدا اور کائنات کا وجود اور ان کا مجھ سے تعلق واضح ہو جاتا ہے۔

اس نقطۂ نگاہ کو تسلیم کرنے کا یہ مطلب ہے کہ ہم نے انسان کی اخلاقی خود مختاری اور اہلیت کا ایک جرأت مندانہ اعلان کیا۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہم خدا کی ماہیت کو اپنے اخلاقی تجربے کی روشنی میں سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں، بجائے اس کے کہ ہم اپنے تجربات اور مشاہدات کی تصدیق کے لیے خدا کے آگے سر تسلیم خم کر دیں؛ وہ خدا جو ہمارے علم سے بالا ہے اور جو اخلاقی سیرت اور اقتدار کا حامل ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم اسے یوں بیان کر سکتے ہیں: خدا ایسا ہونا چاہیے جیسا انسان کی اخلاقی حیثیت تقاضا کرتی ہے۔ اگر وہ ایسا نہیں تو وہ خدا نہیں۔

۱۔ لاادری اخلاق زندگی کو خود مختار تصور کرنے پر مجبور تھے کیوں کہ انھوں نے مذہب اور مابعدالطبیعیات کی روایتی شکل کو تو رد کر دیا، لیکن وہ اخلاقیات کو رد نہ کر سکے۔

اگر اس نقطۂ نگاہ کو بھدے طریقے سے بیان کیا جائے تو یہ فلسفۂ مذہب میں ایک انقلاب انگیز تبدیلی کا پتا دیتا ہے ، لیکن اگر ہم اس نظریے کو صحیح سمجھتے ہوئے مذہب کی تاریخ کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ مذہبی ارتقا کے ایک بنیادی پہلو کا شعوری اقرار ہے ۔ بنی اسرائیل کے ہاں قدیم زمانوں میں یہواہ کا تصور ایک حاسد اور جنگ جو سردار کا سا تھا ۔ بعد میں انبیاء بنی اسرائیل نے اسے ایک رحم دل و عادل حکم راں کی شکل میں پیش کیا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کے متغیر اخلاق نصب العین کے باعث خدا کے تصور میں بھی تبدیلی پیدا ہوتی گئی ۔ بعد میں جلا وطنی کے دوران میں ایران اور یونان کے زیر اثر خدا کے اس تصور میں ایک اور تبدیلی رونما ہوئی ۔ اب وہ ایک باپ کی شکل میں ظاہر ہوا جو انسانوں کی حفاظت کرتا اور ان کی ابدی بھلائی کا خواہاں ہے ـــــ کیا یہ اسی اصول کی ایک اور واضح مثال اور تائید نہیں ؟ کبھی یہ خیال تھا کہ انسان نجات کا راستہ صرف کیتھولک کلیسا کی وساطت سے ہی حاصل کر سکتا ہے ، لیکن پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ کے مطابق نجات کے لیے کسی ایسے واسطے کی ضرورت نہیں بلکہ یہ تو خدا کا فضل ہے جو ہر انسان کو بلاواسطہ حاصل ہو سکتا ہے ۔ خدا کے تصور میں یہ تبدیلی اسی اصول کی تائید کرتی ہے اور یہ اس زمانے میں ظاہر ہوئی جب ہر طرف کلیسائی نظام کی بدعنوانیوں اور انسانی اقتدار کے خلاف آزادی کا علم بلند کیا جا رہا تھا ۔ زیر بحث مذہبی فلسفے کی رو سے انسان نے کئی بار اس حقیقت کا شد و مد سے اظہار کیا تھا کہ اپنے بڑھتے ہوئے علم و عرفان کی روشنی میں خدا کی ذات کو سمجھنے کا اسے حق حاصل ہے لیکن اس مذہبی فلسفے کی تشکیل سے پہلے اس نے اس اصول کو شعوری طور پر کبھی تسلیم نہیں کیا تھا اور یہی اس مذہبی فلسفے کا بہترین کارنامہ ہے ۔ یعنی اس عقیدے کا جرأت مندانہ اظہار کہ اخلاق فرض ایک بلند ترین قدر ہے اور تمام الٰہیاتی عقاید اس کے مقابلے پر ثانوی اور اس کے مطابق ہونے چاہئیں ۔

کانٹ

وہ شخص جس نے مذہب کے اس نظریے کو واضح الفاظ میں پہلی بار پیش کیا ، جرمن فلسفی کانٹ (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) تھا ۔ ۱۷۸۱ اور ۱۷۹۰ کے درمیانی

عرصے میں اس نے اپنے فلسفے کی بہترین تصانیف پبلک کے سامنے پیش کیں۔
وہ ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوا اور پلا تھا جہاں پرہیزگاری اور سادگی
کے ساتھ ساتھ اخلاقی فرض سے وابستگی ایک روایت کا حکم رکھتی تھی۔
اس کا اثر اس کی زندگی اور اس کے فلسفے پر کافی دور رس ثابت ہوا۔
جب بعد میں روایتی الٰہیات کے عقاید کے متعلق اس کے دل میں شکوک و
شبہادت پیدا ہوئے اور ان کی صحت پر اسے یقین نہ رہا تب بھی مذہبی زندگی
اور اس کے اصولوں کی صحت پر اس کا یقین کبھی متزلزل نہ ہوا، اگرچہ
ان کی تعبیر روایتی تعبیر سے مختلف تھی۔ اس کی زندگی کا ایک عظیم مقصد
اس صحیح تعبیر کی نشان دہی تھا اور اس باب میں ہمارا کام یہ معلوم کرنا
ہے کہ اس نے کس طرح اس مقصد کو حاصل کیا۔

کانٹ دو مختلف فلسفیانہ روایات کا وارث تھا۔ ایک طرف تو عقلیت
پسند فلسفہ اور الٰہیات تھے اور دوسری طرف تجربی سائنس۔ اول‌الذکر کا
مظہر لائبنیز کا فلسفہ تھا جیسا کہ کرسچین ولف نے اسے پیش کیا تھا۔
مؤخرالذکر روایت کا مظہر نیوٹن کے سائنسی کارنامے تھے۔ کانٹ ان دونوں سے
پوری طرح خبردار تھا۔ اس کے علاوہ اسے ہیوم کی تشکیک سے پوری طرح
واقفیت حاصل ہو چکی تھی۔

اگر ہم کانٹ کے ذہنی ارتقا کا مطالعہ کریں جیسا کہ اس کی ابتدائی
تصنیفات سے معلوم ہوتا ہے تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اس کا ذہن
عقلیتی اور تجربی نقطۂ نگاہ کے تاریخی تضاد سے بری طرح متاثر تھا۔ ان دونوں
طریقوں کا اختلاف اس کے لیے زیادہ نمایاں ہوتا گیا، حتیٰ کہ اس نے اس
اختلاف کو رفع کرنے کا سراغ پا لیا اور بہت جلد ان دونوں میں مصالحت
پیدا کرنے کا طریقہ دریافت کر لیا۔ کبھی اس کا ذہن ایک طرف مائل
ہوتا اور کبھی دوسری طرف، لیکن آخر کار اسے یقین ہو گیا کہ مکمل
صداقت ان دونوں میں موجود نہیں۔ عقلیت پسند کچھ حد تک اپنے مفروضات
میں صحیح ہوں گے اور تجربیت میں بھی کسی نہ کسی حد تک سچائی ضرور
ہوگی۔ بطور فلسفی اس کا اہم کام یہ تھا کہ ان دونوں متضاد نقطہ ہائے نظر
میں تطبیق پیدا کرے — محض سطحی آمیزش سے نہیں بلکہ کسی اساسی اصول
کی روشنی اور راہنمائی میں۔

اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس کے نزدیک یہ محض فلسفے کا

اصطلاحی مسئلہ تھا ۔ اس کی ابتدائی زندگی کچھ اس طرح کی تھی کہ ہم اس طرح کی بدگمانی اس کے متعلق نہیں کر سکتے ۔ اگرچہ بظاہر یہ محض ایک فلسفیانہ مسئلہ تھا لیکن اس کی نگاہ اس کی تہہ تک پہنچ گئی تھی اور اسے اس حقیقت کا احساس تھا کہ اس تضاد اور اختلاف کو حل کرنا اور ان میں تطبیق پیدا کرنا ایک اہم انسانی ضرورت ہے ۔ اسے مذہب اور سائنس کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج حائل ہوتی نظر آئی اور اسے مذہب اور سائنس دونوں کی صداقت پر ایمان تھا ۔ اس کے نزدیک ان دونوں میں صحیح اور متوازن تطبیق پیدا کرنا انسانی فکر کا اہم ترین فریضہ تھا ۔ چنانچہ کانٹ کے فلسفے کا مطمح نظر ان دو اہم ترین انسانی مشاغل میں منظم اور باقاعدہ مطابقت پیدا کرنا تھا ۔

اس حقیقت کا مطالعہ یقیناً دلچسپی کا موجب ہوگا کہ کانٹ کے زمانے میں یہ چیلنج کیوں زیادہ نمایاں ہو گیا اور عقلیت پسندی اور تجربیت جیسے خالص فلسفیانہ مسائل سے اس کا اہم تعلق کیسے پیدا ہو گیا ؟ یہ بات قابل غور ہے کہ نیوٹن سے پہلے سائنس کا نمایاں رجحان تجربیت کی بجائے عقلیت کی طرف تھا اور اس رجحان کو اس شکل میں پیش کیا اور سمجھا جاتا رہا جو مروجہ مذہبی عقاید کے اہم اجزا کے عین مطابق تھی ۔ خدا نے اس کائنات کا ریاضیاتی نظام تخلیق کیا تھا جس کے کچھ اجزا کا علم انسان کو اس استدلال اور علتی استخراج سے حاصل ہوا تھا جس کی مدد سے خدا کی ذات کا اثبات ہوتا ہے ۔ مذہب اور سائنس کا پرانا اتحاد بنیادی طور پر قائم تھا ، خاص طور پر ان لوگوں کے لیے جو سپینوزا کی تقلید میں خدا اور کائنات کی ہندسی ترتیب کی یکسانیت (یعنی وحدت وجود) پر ایمان رکھتے تھے ۔ لیکن نیوٹن کے ہاں جو اس نئے دور کا عظیم ترین اور کامیاب ترین سائنس دان خیال کیا جاتا تھا ، ریاضیاتی استخراج اور تجربی تصدیق دونوں کی آمیزش تھی ، اگرچہ مؤخرالذکر کا پلہ زیادہ بھاری تھا ۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ صداقت کا قطعی اور آخری معیار جیسا کہ تجربی فلاسفہ اور خاص کر ہیوم نے دعویٰ کیا تھا ، عقلی وضاحت یا استخراجی مطابقت نہ تھا بلکہ تصدیق بالحواس تھا ۔ جب تک مشاہدے سے تصدیق نہ ہو ہر تصور محض ایک مفروضہ سمجھا جائے گا اور اگر وہ اس طرح کی تصدیق کے قابل نہیں تو ہم اس کی صداقت کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے اور ہم

حق به جانب ہوں گے اگر ہم اسے بے معنی قرار دے دیں ۔ تجربی رجحان رکھنے والوں کے نزدیک یہ طریق کار مذہب کے لیے ایک خطرے کا الارم تھا ۔ یہی وہ خطرہ تھا جس کا ہیوم نے جرأت سے اظہار کر دیا اور اس پر تفصیل سے بحث کی ۔ ماوراء فطرت موجودات اس قسم کی تصدیق بالحواس سے بالا تھیں ۔ عقلیت پسندی مذہب کی صداقت کی ایک اثباتی اساس مہیا کرتی تھی لیکن اس کے برعکس تجربیت اس اساس کو یک قلم مسمار کر کے رکھ دیتی ہے اور اس کا نتیجہ مکمل تشکیک کی صورت میں نظر آتا ہے ۔ نیوٹن کی تحقیقات کے منظر عام پر آنے کے دو نسلوں بعد یہ نتائج واضح شکل میں سامنے آئے اور فلاسفہ کو ان مشکلات سے عہدہ برآ ہونا پڑا ۔ چنانچہ اٹھارھویں صدی کے وسط میں حکماء نے محسوس کیا کہ مذہب اور سائنس میں ایک ناقابل عبور خلیج حائل ہو گئی ہے ۔ اس وقت سے لے کر آج تک یہ مسئلہ حکماء کے لیے ایک چیلنج بنا رہا ہے ۔

کانٹ کا یقین تھا کہ مذہب ایک عمیق صداقت کا حامل ہے ۔ اس کے ساتھ وہ نیوٹن کے پیش کردہ سائنسی انکشافات کی حقیقت کو بھی تسلیم کرتا تھا ۔ اس کے نزدیک سائنس اس کائنات کے متعلق ایک صحیح ترین اور قابل تصدیق علم مہیا کرتی ہے ۔ یہ تجربی طریق کار ترقی کے بے شمار امکانات کا حامل تھا کیوں کہ اس کی اساس ایک عمومی اور کلی تجربے پر تھی اور اس کا طریق کار کچھ ایسا تھا کہ وہ ہر وقت اور ہر جگہ حقائق اور مشاہدات سے ہم آہنگی کا طالب تھا ۔ یہ صحیح ہے کہ کانٹ کی نظر اس تجربی طریقے کے ان تمام عناصر تک نہ پہنچ سکی جو بعد کے فلسفۂ سائنس کی نگاہ میں اہم تھے لیکن اس نے یہ پوری طرح محسوس کر لیا کہ نئی سائنس میں معروضیت اور واقعاتی صداقت کا قابل اثبات ہونا (جن کی اہمیت سے وہ پوری طرح واقف تھا) اس کی تجربیت پر منحصر ہے، یعنی اس میں آخری معیار ادراک بالحواس ہے جس کے ذریعے انسان حقیقت کا علم حاصل کر سکتا ہے ۔ اس چیز کو تسلیم کرنا گویا مذہب اور سائنس کے درمیان ایک ایسے تنازعے کو تسلیم کرنا تھا جو اس شدید شکل میں آج تک مغربی دنیا میں یونانی دور تشکیک کے بعد کبھی ظاہر نہ ہوا تھا ۔ یوں معلوم ہوتا تھا کہ اگر انسان قابل تصدیق علم کے حصول میں کوشاں ہونا چاہتا ہے تو اسے مذہب اور ایمان اور عقاید کو الوداع کہنی ہوگی اور اگر وہ

مذہب اور اس کے عقاید پر ایمان رکھنے تو گویا اسے اس ترقی پذیر عقلی تحریک سے منہ موڑنا ہوگا جو اپنے پورے جوبن پر تھی ۔ کانٹ کی فلسفیانہ زندگی اور اس کے مسائل اسی تاریخی پس منظر میں سمجھ میں آ سکتے ہیں ۔ اس کے سامنے اہم مسئلہ یہ تھا کہ سائنس اور مذہب دونوں کا صحیح جائزہ لیا جائے کیوں کہ اس کے نزدیک یہ دونوں انسان کے مختلف لیکن اہم عقلی تقاضوں کا اظہار ہیں اور اس کے ساتھ ان میں ناقابل شکست تطبیق پیدا کی جائے ۔ جب کانٹ پیچیدہ منطقی اور علمیاتی معاملات کا تفصیلی تجزیہ پیش کرتا ہے تو ممکن ہے کہ ہم اس حقیقت کو فراموش کر جائیں لیکن اگر ہم اس کے فلسفے کو صحیح طور پر سمجھنا چاہتے ہیں تو اس مقصد کو سامنے رکھے بغیر گزارا نہیں ۔

کانٹ نے جو اثر بعد کے فلسفۂ مذہب پر ڈالا اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم پہلے اس کے نظریۂ علم اور فلسفۂ اخلاق کے اہم اجزا کا خلاصہ پیش کر دیں ۔ اس کا پیش کردہ استدلال ایک قسم کا عقلی پس منظر مہیا کرتا ہے جس کی روشنی میں ہم مذہب کی اس نئی تعبیر کو سمجھ سکتے ہیں جس کی اساس اخلاقی اصولوں پر مبنی ہے ۔ یہی وہ تعبیر ہے جو اس وقت مغربی فلسفۂ مذہب کا نمایاں پہلو ہے ۔ ذیل میں ہم ان معاملات کو زیر بحث نہیں لائیں گے جن کا تعلق مذہب کے اساسی مسائل سے نہیں ۔

کانٹ نے اپنا نظریۂ علم اپنی کتاب ''تنقید عقل محض'' میں باقاعدہ طور پر پیش کیا جس کا پہلا اڈیشن ۱۷۸۱ء میں اور دوسرا اڈیشن ۱۷۸۷ء میں شائع ہوا ۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے تجربیت اور عقلیت کا جو امتزاج وہ پیش کرتا ہے اس میں عام طور پر تجربیت کا پہلو زیادہ نمایاں ہے ۔ وہ اپنے نتائج میں زیادہ زور اس بات پر دیتا ہے کہ انسانی علم صرف مدرکات کی دنیا تک محدود ہے اور اس لیے مابعدالطبیعیات اور روایتی الٰہیات کسی طرح بطور علم تسلیم نہیں کی جا سکتیں ۔ نیوٹن کے پیش کردہ اصولوں کے مطابق جو سائنس وجود میں آئی وہ صحیح بنیادوں پر قائم ہے اور اگر وہ اپنے طریق کار پر قائم رہی تو بہت جلد وہ تسخیر کائنات میں کامیاب ہو جائے گی ۔ دوسری طرف متشککین نے جو نظریہ مذہب کے متعلق قائم کیا ہے ، اس کی تصدیق کی گئی ہے ۔ بادی‌النظر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ

کانٹ نے اس کتاب میں اپنے مسئلے کو جس طرح پیش کیا ہے اس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ۔ اس کا مسئلہ یہ ہے کہ ''ترکیبی قبل تجربی قضیہ کیسے ممکن ہے ؟'' لیکن اس بظاہر غیر متعلق مسئلے سے مذہب اور سائنس کے تنازعے کا گہرا تعلق ہے ۔

اب ہمیں اس تعلق کی وضاحت کرنی ہے[1] ۔ ''ترکیبی'' کا عکس ''تحلیلی'' ہے ۔ تحلیلی قضیہ ایک ایسا قضیہ ہے جس کا محمول موضوع کے مفہوم میں شامل ہو ۔ مثلاً ''اشیاء پھیلاؤ رکھتی ہیں'' ۔ ظاہر ہے کہ جب ہم لفظ ''اشیاء'' کہتے ہیں تو ان کا کسی مکان میں ہونا ذہن میں موجود ہوتا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پھیلاؤ کی صفت خود لفظ 'شے' میں مضمر ہے ۔ اس کے برعکس ترکیبی قضیہ وہ ہے جس کا محمول اس کے موضوع کے مفہوم میں شامل نہیں ہوتا ۔ ''یہ شے دو فٹ لمبی ہے ۔'' چونکہ طول کا معاملہ لفظ شے کے مفہوم میں شامل نہیں اس لیے یہ قضیۂ تحلیلی نہیں بلکہ ترکیبی ہے ۔ اب دوسری تشریح طلب اصطلاح لفظ 'قبل تجربی' ہے ۔ ایک قضیہ قبل تجربی اس وقت کہلاتا ہے جب ہم کسی شے کے متعلق کوئی حکم لگائیں ، پیشتر اس کے کہ ہمیں اس کا تجربہ ہو ۔ قبل تجربی کا عکس بعد تجربی ہے اور قضیہ بعد تجربی اس وقت ہوتا ہے جب اس کا حکم مشاہدے کے بعد لگایا جائے ۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ''اس کے بعد جو درخت ہم دیکھیں گے وہ شاہ بلوط ہوگا'' تو یہ قضیہ قبل تجربی (a priori) ہے ۔ لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ ''یہ درخت جس کا ہم نے ابھی مشاہدہ کیا ہے ، شاہ بلوط کا ہے'' تو یہ قضیہ بعد تجربی (a posteriori) ہے ۔

کانٹ کے نزدیک یہ بات واضح ہے کہ جب ہم تحلیلی قضایا کے امکان کے متعلق سوال کرتے ہیں تو کوئی خاص مسئلہ پیدا نہیں ہوتا ۔ چونکہ ان کی حالت میں قضیے کا محمول معروض کی تضمین میں پہلے ہی شامل ہوتا ہے ، اس لیے ایسا قضیہ معروض کے مفہوم کو کلی یا جزوی طور پر واضح کر دیتا ہے ۔ ہمیں اس کی تصدیق کے لیے مشاہدے یا تجربہ کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ۔ اگر کوئی شخص

---

۱ ۔ تنقید عقل محض (ترجمہ از کیمپ سمتھ) ، صفحہ ۴۱ اور مابعد ۔

ایسے قضیے کی صداقت پر شک کرے اور مثلاً کہے کہ بعض اجسام پھیلاؤ نہیں رکھتے تو اس کا محمول معروض کے تضمنات کی تردید کرے گا۔ ایسے معاملات میں ہمیں صرف اس اصول کو سامنے رکھنا ہوتا ہے کہ ہم اپنے اقوال اور عقاید میں خود اپنی تردید نہ کریں۔ اجسام کے متعلق ہمارا تجربہ اور مشاہدہ ہماری پریشانی کا باعث نہیں ہوگا کیوں کہ ہم تعریف کی رو سے کسی ایسی شے کو ''جسم'' نہیں کہیں گے جو پھیلاؤ نہیں رکھتی۔ اسی طرح ترکیبی قضایا جو بعد تجربی ہوں، ان کے امکان کا کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا۔ اگر ہم درخت کا مشاہدہ کرنے کے بعد کہیں کہ یہ شاہ بلوط ہے تو اس قضیے اور اس کو بیان کرتے وقت میرے یقین کی اساس میرا یہ مشاہدہ ہے جس کے باعث ہم اسے درخت کے نام سے پکارتے ہیں۔

لیکن قبل تجربی ترکیبی قضایا کیسے ممکن ہیں؟ بغیر تجربہ کیے ہوئے ہم کسی شے کے متعلق ایسا حکم کیسے لگا سکتے ہیں جو اس لفظ کے مفہوم میں موجود نہ ہو؟ بادی النظر میں تو ایسے قضایا ممکن نہیں، لیکن کانٹ کا خیال ہے کہ ایسے قضایا کے وجود کے حق میں ناقابل تردید شہادت موجود ہے اور ہم وقوفی عمل میں انہیں استعمال کرتے ہیں۔ ہمارا کام یہ ہے کہ اس غیر متوقع اور دل چسپ حالت کی تشریح کی جائے۔

اول، ریاضیات کے تمام قضایا قبل تجربی ترکیبی نوعیت کے ہیں۔ ۷+۵=۱۲ کی مثال لیجیے۔ اس قضیے کا معروض مساوات کا وہ حصہ ہے جو مساوات کی علامت کے دائیں طرف واقع ہے۔ اگر ہم معروض کے مفہوم کا تجزیہ کریں تو ہمیں تین متعقلات نظر آتے ہیں۔ سات کا متعقلہ پانچ کا متعقلہ اور ''جمع'' کا متعقلہ جس کا عمل کیا جاتا ہے۔ اس تجزیے سے محمول کا کہیں پتا نہیں ملتا۔ محمول تک پہنچنے کے لیے ہمیں جمع کا عمل کرنا ہوگا اور یہ ۷+۵ کی ترکیب ہے نہ کہ تحلیل۔ لیکن کیا یہ حسابی قضایا بعد تجربی نہیں ہو سکتے؟ کیا ان کا مدار تجربہ پر نہیں جس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جہاں ہم نے سات اور پانچ کو جمع کیا تو بارہ حاصل ہوتے ہیں؟ نہیں۔ تجربے کی بنا پر جو کچھ زیادہ سے زیادہ کہا جا سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ گزشتہ زمانے میں

ایسا باقاعدگی سے ہوتا آیا ہے۔ اس چیز کی کوئی ضمانت نہیں کہ آیندہ بھی سات اور پانچ مل کر بارہ بنائیں گے، لیکن حالت یہ ہے کہ ہم بڑے وثوق سے کہتے ہیں کہ ایسا ضرور ہوگا۔ ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ اس موضوع اور اس محمول کے باہمی تعلق میں ایک ایسا لزوم ہے جس کے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں۔ اس لزوم کی موجودگی یہ ظاہر کرتی ہے کہ یہ قضیہ نہ تجربے پر منحصر ہے اور نہ وہ اس کے نقائص اور شکوک میں حصہ دار ہے بلکہ قبل تجربی ہے۔ کانٹ اس نتیجے کو ثابت کرنے کے لیے ہندسے کی مثالیں بھی پیش کرتا ہے۔

دوسرے، علم طبیعیات میں بھی بعض بہت اہم قضایا ترکیبی قبل تجربی ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ بیان لیجیے کہ ہر واقعے کی علت ہوتی ہے جو طبیعیاتی علوم کی تشریح میں اساس کا حکم رکھتا ہے۔ کیا ہم معروض کے تجزیے سے محمول حاصل کر سکتے ہیں؟ نہیں۔ ''واقعہ'' کے تعقل کا تجزیہ ایک ''زمانی حادثے'' کی طرف تو اشارہ ضرور کرتا ہے لیکن یہ کہنا کہ اس کی ایک علت بھی ہے، اس متعقلہ کے تضمنات سے کہیں بالا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ قضیہ قبل تجربی ہے بعد تجربی نہیں۔ اگر اس کی بنیاد تجربے پر ہوتی تو ہم صرف یہ کہہ سکتے تھے کہ جن واقعات کا ہم نے اب تک مشاہدہ کیا ہے ان کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہے لیکن مستقبل کے واقعات کے متعلق ہم کچھ نہ کہہ سکتے، لیکن یہاں بھی بہ ظاہر ایک لزوم ہے جس کی کوئی استقرائی تشریح نہیں کی جا سکتی۔ سائنس کا سارا ڈھانچا اس مفروضے پر مبنی ہے کہ واقعات کا ظہور اتفاق کا نتیجہ نہیں بلکہ ان کے ظاہر ہونے کی کوئی معقول وجہ ضرور ہوگی۔ اس مفروضے میں کسی قسم کے استثناء کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ قضیہ قبل تجربی ہے۔

آخر میں یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ مابعدالطبیعیاتی قضایا بھی ترکیبی قبل تجربی ثابت ہوتے ہیں۔ اس جگہ کانٹ کی تحقیق کے نتائج اور اثرات مذہب پر واضح ہو جاتے ہیں۔ کانٹ کے نزدیک مابعدالطبیعیات اور الہیات کوئی علیحدہ اور متمیز علوم نہیں۔ مابعدالطبیعی قضایا جو اس کے نزدیک کافی اہم ہیں، درحقیقت عیسائیت کے اساسی عقاید کا اظہار ہیں؛ یہ کہ اس دنیا کی ایک علت ہے اور انسانی روح

آزاد اور باقی رہنے والی ہے — یہی وہ عقاید ہیں جن کو وہ بار بار پیش کرتا ہے ، جب وہ مابعدالطبیعیات کے مسائل پر بحث کرتا ہے ۔ ان میں سے کوئی قضیہ بھی تحلیلی نہیں ۔ ''دنیا'' سے مراد ہمارے مشاہدے اور تجربے کے تمام مظاہرات اور مدرکات ہیں ۔ ان کے وجود کے تضمنات سے کہیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ کسی ایک خاص زماں میں وجود میں آئے اور ان کی تخلیق کی کوئی علت ہے ۔ ''روح'' سے مراد ہمارے تمام داخلی تجربات میں ایک رشتۂ وحدت ہے لیکن اس میں کسی زمانی دوران کا کوئی تصور موجود نہیں اور نہ ان تجربات کے علتی اثر کے وجود اور عدم کی طرف کوئی اشارہ پایا جاتا ہے ۔ یہ تمام مقدمات واضح طور پر بعد تجربی ہونے کی بجائے قبل تجربی ہیں ۔ ہمیں دنیا سے کلی طور پر کوئی واقفیت نہیں ۔ تجربہ جو کچھ کر سکتا یا کرتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ اس دنیا کے کچھ حصے اور وقت کے ایک مختصر دوران سے ہمیں واقفیت مہیا کر دے ۔ ہمیں نہ اس کے آغاز کے متعلق کوئی علم ہے اور نہ انجام کے متعلق ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دنیا کے متعلق وہ بیانات اور قضایا جو مابعدالطبیعیات قائم کرتی ہے ، سب کے سب قبل تجربی ہیں ۔ یہی نتیجہ روح کے متعلق بھی مستنبط ہوتا ہے ۔ تجربہ ہمیں صرف یہ بتا سکتا ہے کہ روح اپنی پیدائش کے وقت سے لے کر اب تک موجود ہے ۔ اس سے ہمیں یہ کہنے کا کوئی جواز نہیں ملتا کہ وہ مستقبل میں ہمیشہ زندہ رہے گی ۔ یہ بیان کہ روح لافانی ہے ، یقیناً قبل تجربی ہے ۔

اس تمام بحث سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ خلاف توقع ترکیبی قبل تجربی قضایا ممکن معلوم ہوتے ہیں —— کم از کم ان میں سے کچھ اور ایک خاص مفہوم میں ۔ اگر یہ قضایا صرف مابعدالطبیعیات (یا الہیات) میں پائے جاتے تو شاید ہمیں شک رہتا کیوں کہ متخصصین کا باہمی اختلاف اور کسی معروضی تصدیق کی عدم موجودگی ایسے شکوک پیدا کرنے کا باعث ہو سکتی ہے ۔ کسی جگہ بھی کوئی متفق علیہ نتائج موجود نہیں اور نہ کوئی منظم ارتقا کہیں پایا جاتا ہے ۔ ایسے حالات میں یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ وہ قضایا جو یہاں استعمال کیے جاتے ہیں ، غلط ہوں ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یقینی علوم بھی —— ریاضیات اور ریاضیاتی طبیعیات سے زیادہ یقینی علوم کون سے ہوسکتے ہیں؟ —— اس طرح کے ترکیبی

قبل تجربی قضایا پر مبنی ہیں ۔ یہ علوم اپنے نتائج کو ہر اس شخص کے سامنے ثابت کر سکتے ہیں جو ان کے مسائل کو سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہے ۔ ان کی اساس ہر نئی نسل کے ساتھ بدل نہیں جاتی بلکہ ہر دور میں ان کے ارتقا کی بنیاد گزشتہ انکشافات پر ہی ہوتی ہے اور اس طرح وہ آہستہ آہستہ منزل بہ منزل آگے بڑھتے جاتے ہیں ۔ ان علوم سے متعلق قبل تجربی ترکیبی قضایا کا معاملہ شک و شبہ سے بالا ہے ، لیکن اس کے باوجود ایسے نازک مرحلے میں تفہیم و تشریح ناگزیر ہے ۔

کانٹ کا مشہور سوال کہ ــــ ترکیبی قبل تجربی قضایا کیسے ممکن ہیں ؟ ــــ اسی سیاق و سباق سے تعلق رکھتا ہے ۔ وہ سوال کرتا ہے کہ اس کائنات اور اس ذہن کی تعمیر کے جو اسے سمجھنا چاہتا ہے، کون سے اساسی عناصر ہیں جو ایسے قضایا کے وجود اور ان کی فعلیت کی تشریح کرتے ہیں ؟ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجیے کہ ہم اس امر کی تشریح کیسے کر سکتے ہیں کہ وہ ترکیبی قبل تجربی قضایا جو مابعدالطبیعیات میں پیش کیے جاتے ہیں اور جن پر مذہبی عقاید کا دار و مدار سمجھا جاتا ہے ، ویسا ایقان اور صداقت اپنے اندر نہیں رکھتے جو ان قضایا میں موجود ہوتی ہے جو ریاضیات اور طبیعیات میں مستعمل ہوتے ہیں ؟ اس سے انسانی علم کی ماہیت اور اس کے حدود کے متعلق کیا نتائج برآمد ہوتے ہیں ؟ یہی وہ مسائل ہیں جن سے ''تنقید عقل محض'' بحث کرتی ہے ۔

کانٹ کا نظریۂ علم

کانٹ کو اس امر کا پورا یقین تھا کہ عقلیت پسند اس معاملے میں راستی پر ہیں کہ انسانی ذہن عمل وقوف میں فعال ہوتا ہے ۔ وہ صرف انفعالی کیفیات کا حامل نہیں ہوتا کہ محض حافظے کی مدد سے خارجی تاثرات کی نقالی تک محدود رہے ۔ عقل ایک ایسا ڈھانچا ہے جس کو تجزیہ یا تحلیل کے ذریعے سمجھا اور واضح کیا جا سکتا ہے ۔ اس لیے اس ڈھانچے کی حدود (terms) جبلی متعقلات (Innate Concepts) ہیں ، اس معنی میں کہ وہ ہر وقوفی عمل میں جس کی طرف ذہن متوجہ ہوگا سرگرم عمل ہوں گے ۔ لیکن دوسری طرف یہ متعقلات مشمولات (contents) سے عاری ہیں ، وہ محض خالی صورتیں ہیں ۔ ان کے مشمولات

مکمل طور پر تجربے سے حاصل ہوتے ہیں۔ تجربیت کے حامی اس معاملے میں حق بہ جانب تھے کہ تجربے کے بغیر علم ممکن نہیں، کوئی وقوف ایسا نہیں جس میں تجربہ ضروری مواد مہیا نہ کرتا ہو۔ ان کی غلطی یہ تھی کہ ان کے نزدیک تصورات (Ideas) صرف تاثرات کی نقل ہیں اور سادہ تاثرات کے معاملے میں ان کا خیال تھا کہ انسانی ذہن محض انفعالی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کانٹ کے نزدیک ایک ایسا عمل بھی ہے جہاں ذہن کا فعل محض خارجی حادثات کو قبول کرتا ہے۔ مثلاً حس، جس کے ذریعے ہمیں اُن صفات کا علم حاصل ہوتا ہے جو کسی جسم کو دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اعلیٰ مرتبے کے تمام وقوفی اعمال میں، حتّٰی کہ ادراک میں بھی، ذہن فعال ہوتا ہے اور خارجی دنیا سے جو کچھ اسے ملتا ہے، اس میں اپنی ضرورت اور نوعیت کے لحاظ سے ترمیم کرتا رہتا ہے۔ پس جس چیز کو ہم تجربہ کہتے ہیں — اور یہ تجربہ یقیناً محسوسات کے اندھے اور غیر منظم مجموعے کا نام نہیں — وہ خارجی اشیاء (جو حواس کی کیفیت کو متعین کرتے ہیں) اور ذہن کی ساخت (جو ان اشیاء کا وقوف حاصل کرنے میں فعالی طور پر مشغول ہے) کا مشترکہ نتیجہ اور مشترکہ پیداوار ہے[۱]۔

کانٹ نے تجربے کی اس دوہری نوعیت کو بیان کرنے کے لیے مادے اور صورت کی قدیم اصطلاحات کو ایک نئے طریقے سے استعمال کیا ہے۔ حس (خارجی شے کے زیر اثر) تجربے کا مواد مہیا کرتی ہے اور اس کا اظہار مدرک شے کی کیفیاتی نوعیت کی شکل میں ہمارے سامنے ہوتا ہے — مثلاً اس کا رنگ، آواز، بو اور لمس وغیرہ۔ اس کے علاوہ تجربے کی صورت بھی ہوتی ہے جو ذہن اپنی طرف سے مہیا کرتا ہے۔ یہ صورت تعمیر یا ترتیب کا ایک اصول ہے جو تجربے کے مواد کو ایک خاص طرح پیش کرتی ہے، اس میں ایک خاص نظام پیدا کرتی ہے اور اس پر باقاعدہ تعلقات کا ایک سلسلہ عائد کرتی ہے۔ جس چیز کو ہم تجربہ کہتے ہیں وہ محسوس مواد ہے جس کو اس طرح باقاعدگی کے ساتھ صورت دی گئی ہے، یہ حواس کا بے ترتیب ملغوبہ نہیں۔ تجربے کے لیے سورج کا مقصد محض یہ نہیں کہ اس کی دھوپ میں نکمے آدمیوں کی طرح ذہن کو معطل

---

۱ - ایضاً - صفحہ ۲۱، ۲۳، ۹۲ اور مابعد۔

کر کے بٹھا دیا جائے۔ یہ کام تو جانور بھی کر سکتا ہے لیکن انسانی تجربہ عقلی ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں امتیازات ، تعلقات ، شکل و حرکت کی چند خصوصی صورتیں شامل ہوتی ہیں۔ جب ہم اشیاء کا ادراک کرتے ہیں تو انہی کیفیات کے ساتھ کرتے ہیں اور ان کی حرکات انہی کے عین مطابق ہوتی ہیں[1]۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اگر ہم تجربے کو اس حیثیت سے دیکھیں تو ہمارے سوال کا جواب کہ ترکیبی قبل تجربی قضایا کیسے ممکن ہیں ؟ وقوفی ذہن کی مہیا کردہ صورت کے تجزیے سے حاصل ہو سکے گا ، کیوں کہ حس کا مواد جو خارج سے پیدا ہوتا ہے، بعد تجربی ہے اور صورت چونکہ خود ذہن کی تشکیل کا نتیجہ ہے ، قبل تجربی ہے۔ چنانچہ صورت ہمارے تجربے کا ڈھانچا یا خاکہ تیار کرتی ہے اور جس شے کے متعلق ہم تجربہ حاصل کرتے ہیں اس کی اتفاقی کیفیت کی تشکیل اسی سے ہو جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ترکیبی قبل تجربی قضایا محض اس اصول کا بیان یا اظہار ہیں کہ ہر وہ چیز جس کا ہم تجربہ کرتے ہیں ، ذہن کے کسی نہ کسی اس سانچے کے مطابق ہونی چاہیے جس کے لیے وہ تیار ہے۔ ان مختلف سانچوں کی تفصیلی نوعیت کا علم ہمیں اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب ذہن اپنی اساسی تعمیر کا بغور معائنہ کرتا ہے اور کانٹ اس معائنے کے عمل میں ہماری راہنمائی کا فرض ادا کرنے کے لیے تیار ہے۔

کانٹ کے پیش کردہ تجزیے کے مطابق وقوفی ذہن کی تشکیل و تعمیر ایک پیچیدہ شے ہے جس میں تین متمیز ملکات ہیں جو آپس میں ایک خاص طریقے سے مربوط ہیں۔ ان میں سے ہر ملکہ تجربے پر اپنا صوری مواد عائد کرتا ہے جس کا ہر معلوم شے میں موجود ہونا ضروری ہوتا ہے۔

اول ، ملکۂ حس پزیری (Sensibility) ہے جو سب سے نچلے مرتبے یعنی بلا واسطہ ادراک میں تجربے کو منظم کرتا ہے۔ یہ زمان و مکان کی صورت مہیا کرتا ہے۔ کسی خاص شے کا ادراک محض چند احساسات کے غیر منظم ملغوبے کو حاصل کرنے کا نام نہیں۔ یہ ان احساسات کے مجموعے کو ہم وجودیت اور تسلسل کے ایک باقاعدہ نظام

---

۱ - ایضاً - صفحہ ۶۵ و مابعد -

میں پیش کرتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ شے ایک خاص ہندسی کیفیت حاصل کر لیتی ہے اور ایک زمانی تسلسل میں شریک ہو جاتی ہے۔ اس سے ایک شے زمان و مکان کے لا محدود اسالیب میں اپنی جگہ حاصل کرتی ہے۔ یہ اسالیب حواس سے متعلق نہیں ہوتے بلکہ ایک قسم کا نظام ہوتے ہیں جس کے باعث مدرکات پھیلاؤ کی کیفیت کے حامل ہو کر کمیت اور ماپ تول کے اصولوں کے ماتحت آ جاتے ہیں۔ ایک تختۂ سیاہ کے ادراک کی مثال لیجیے۔ اس کا تجربہ ہمیں سیاہی کے ایک بے ترتیب مجموعے کا سا نہیں ہوتا جس کی کوئی شکل، کوئی حجم اور کوئی اندرونی ساخت نہیں ہوتی۔ یہ ایک مخصوص شے ہے جو ایک خاص مکان میں موجود اور زمان کے دوران میں قائم ہے۔ کانٹ کے نزدیک وہ چیز جس کے باعث وہ شے اول الذکر حیثیت رکھنے کی بجائے موخرالذکر صفات سے متصف ہوتی ہے، وہ ملکۂ حس پزیری ہے جو احساسات کے خام مواد پر مکان اور زمان کی خصوصی صورتیں عائد کرتی ہے۔ محسوسات کے متعلق جو کچھ ذہن کو خارج سے حاصل ہوتا ہے وہ اس پر اپنی مہر ثبت کرتا ہے، وہ انھیں مکانی شے اور زمانی واقعے کی حیثیت سے سمجھتا اور پیش کرتا ہے[1]۔

دوسرا ملکہ تفہیم ہے۔ یہ ملکۂ حس پزیری کے وجود پر منحصر ہے۔ اس کا عمل احساس کے خام مواد پر نہیں ہوتا بلکہ اس مواد پر اس وقت ہوتا ہے جب وہ مکان اور زمان کی صورتوں سے متاثر ہو چکا ہوتا ہے۔ اس کے باعث اس کے عمل پر کچھ حدود اور پابندیاں عائد ہوتی ہیں جن کی تشریح ابھی کی جائے گی۔ اس جگہ صرف یہ سمجھ لینا کافی ہے کہ کسی چیز کی تفہیم اس کے ادراک سے علیحدہ اور زیادہ ہے۔ یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ تفہیم میں کچھ ایسے تعلقات اور رشتے ہوتے ہیں جو مکان اور زمان کے تعلقات سے زیادہ اور وسیع تر ہوتے ہیں۔ اس ملکے کا وجود اور اس کے عمل کی سادہ ترین مثال علتی تفہیم ہے۔ جب ہم کسی دو واقعات کو علتی رشتے میں منسلک دیکھتے ہیں تو اس سے پہلے ان میں زمانی تسلسل نظر آتا ہے۔ کئی دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو واقعات میں زمانی تسلسل موجود ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود پہلا دوسرے کی علت نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب دو واقعات علتی رشتے میں منسلک ہوتے ہیں تو اس وقت

۱۔ ایضاً، صفحہ ۶۵ - ۶۷

بلاواسطہ ادراکی سطح پر زمانی ترتیب کے علاوہ ان میں ایک اور جزو بھی موجود ہوتا ہے جس کا اپنا ایک خاص اسلوب ہوتا ہے ۔ یہ ایزادی، تفہیم کے عمل کا نتیجہ ہے ۔ کانٹ کے نزدیک کم از کم بارہ ایسی صورتیں ہیں جو اس عمل تفہیم سے پیدا ہوتی ہیں جو احساسات کے زمانی مکانی نظام پر مبنی ہیں ۔ ان کو ملکۂ حس پزیری کی دو صورتوں سے متمیز کرنے کے لیے کانٹ ان کو ''مقولات'' کا نام دیتا ہے ۔ ان میں علت اور وجود تاریخی طور پر زیادہ اہم ہیں[1] ۔

تیسرے ملکۂ عقل (reason) ہے جو عمل تفہیم پر اسی طرح عائد ہوتا ہے جس طرح عمل تفہیم ملکۂ حسن پزیری پر ۔ عقل کا عمل اس وقت ہوتا ہے جب پہلے احساس کا خام مواد مکان و زمان کی ترتیب پا چکتا ہے اور اس کے بعد بارہ مقولات سے متاثر ہو جاتا ہے ۔ ملکۂ عقل تین ''تصورات'' پیش کرتا ہے یعنی دنیا ، روح اور خدا کے تصورات ، جو ایسے تعینات پیش کرتے ہیں جو صورتوں اور مقولات میں مضمر نہیں ہوتے ۔ ان میں سے کم از کم دو تصورات مذہبی ہیں — لیکن ان سے متعلق کانٹ کے نظریے پر بحث کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اصل مسئلے کے اُن نتائج کو پیش نظر رکھیں جو اس نے ملکۂ حس پزیری اور ملکۂ تفہم کے تجزیے سے حاصل کیے ہیں ۔

ترکیبی قبل تجربی قضایا کیسے ممکن ہیں ؟ ایسے قضایا جو ریاضیات اور طبیعیات میں پائے جاتے ہیں ، کیسے معروضی طور پر صحیح ہوتے ہیں اور اُن کی اساس پر ان علوم میں ترقی ہوتی رہتی ہے ؟ اگر مکان اور زمان ذہن کی صورتیں ہیں جو عمل وقوف میں تمام مشہود اشیاء پر لزومی طور پر عائد ہوتی ہیں ، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اشیا زمان اور مکان کے اساسی ڈھانچے کے مضمرات کے مطابق ہونی چاہئیں ، وگرنہ وہ بطور اشیاء مشہود نہیں ہو سکتیں ۔ جہاں تک مکان کا تعلق ہے اس کا صوری ڈھانچا کانٹ کے خیال کے مطابق اقلیدسی ہندسے کے متعارفات (axioms) میں ظاہر ہوتا ہے ۔ اس کے بعد اگر علم ہندسہ کے تبینات میں ہمیں ترکیبی قبل تجربی قضایا ملتے ہیں تو کوئی تعجب کی بات نہیں ۔

---

۱ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۹۳ ، ۱۰۴ و مابعد ۔

اگر ذہن کسی مکانی شے کو ان متعارفات کے مطابق دیکھتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ مشہود اشیاء میں اپنے ہی فراہم کردہ نظام کے اسلوب کو پاتا ہے ـــ یہ نظام ملکۂ حس پزیری کا ہے جس کے بغیر یہ شہود ممکن ہی نہیں۔ یہ اسلوب صرف اس طریقے کو ظاہر کرتا ہے جس سے ذہن ادراک کی سطح پر کسی شے کو ایک خاص نظام اور شکل میں پیش کرتا ہے۔ اسی طرح کانٹ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے (اگرچہ وہ اس کوشش میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوا) کہ زمانی ڈھانچے اور علم حساب کے اصولوں میں گہرا تعلق ہے۔ اس کے خیال میں علم الحساب محض ایک سلسلے (series) کی اکائیوں کے یکے بعد دیگرے گننے کے عمل پر مبنی ہے۔ ان مباحث کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک طرف تو ہم سمجھ لیتے ہیں کہ کس طرح علوم ریاضیات ترکیبی قبل تجربی قضایا پر مشتمل ہیں اور دوسری طرف ہم جان لیتے ہیں کہ اگر ہم ان قضایا کو صحیح سمجھ کر کام کرتے ہیں تو یہ صحیح اور درست طریق کار ہے۔ چونکہ وہ ذہن کی پیداوار ہیں اس لیے وہ ان تمام اشیاء کے معاملے میں صحیح ہیں جن کو ہمارا ذہن دیکھتا یا محسوس کرتا ہے۔

اسی طرح اگر علیت اور دوسرے مقولات تعقلاتی تفہم کی سطح پر ذہنی صورتیں ہیں تو یہ حقیقت آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے کہ کیسے ترکیبی قبل تجربی قضایا (جو ان لزومی تعلقات کو ظاہر کرتے ہیں جن میں یہ مقولات مشہود اشیاء اور واقعات کو متعین کرتے ہیں) علم طبیعیات کے استدلال میں لازمی طور پر موجود پائے جاتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہم انسانی ذہن کی فعال فطرت کے قائم کردہ اصولوں کے بغیر اس دنیا کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ جب سائنس مقولات کے باقاعدہ استعمال سے اپنا کام شروع کرتی ہے ـــ یہ فرض کرتے ہوئے کہ ہر واقعہ قانون علت کے مطابق کسی پہلے واقعے سے مربوط ہوتا ہے اور دوسرے مقولات کی روشنی میں دوسرے واقعات سے مربوط ـــ تو وہ صحیح راستے پر گامزن ہے اور اس طرح انسانی علوم کی حدود کو وسیع کرنے میں مسلسل ترقی کرتی رہے گی۔ مقولات معروضی طور پر صحیح ہیں چونکہ تمام معقول ذہنوں کی ساخت اس طرح کی ہے کہ وہ تمام مشاہدات اور تجربات کو اس کے مطابق سمجھتے اور تاویل کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم ترکیبی قبل تجربی قضایا میں مکمل اعتماد رکھ سکتے ہیں جن کے مطابق مقولات ہر مشہود شے پر منطبق ہو

سکتے ہیں ۔ ہر واقعے کی ایک علت ہے کیوں کہ یہ ہمارے ذہنوں کی فطرت ہے کہ ہم ہر واقعے کو کسی علت کا معلول تصور کرتے ہیں ۔

ریاضیات اور طبیعیات کی نمایاں کامیابی کی اس طرح تشریح ہو جاتی ہے ۔ کانٹ کے خیال میں ان کے مبادیات اور اصول بالکل صحیح ہیں اور ان کو حق حاصل ہے کہ وہ انھی اصولوں کی روشنی میں ترقی کے راستے پر گام زن ہوں اور انہیں کسی قسم کے شکوک سے متاثر نہیں ہونا چاہیے ۔ لیکن اب سوال مابعدالطبیعیات اور الٰہیات کا ہے ۔

یہاں تک کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ کانٹ نے ایک اصول وضع کیا ہے جو ترکیبی قبل تجربی قضایا کی صحت (validity) کے لیے اہم ہے ۔ یہی وہ قضایا ہیں جن پر مذہب کے عقاید کا انحصار ہے ۔ اصول یہ ہے کہ معروضی علم ممکنہ تجربے کے معطیات سے پرے نہیں جاتا ، یعنی ان معطیات سے جو تجربی طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں[1] ۔ مقولات صرف ایسے تجربی مواد پر منطبق ہو سکتے ہیں ۔ اور اگر ان کی مدد سے ان اشیا کو سمجھنے کی کوشش کی جائے جو ادراک سے حاصل نہیں ہو سکتے تو اس کا نتیجہ التباس کے سوائے کچھ نہ ہوگا ۔ اس اصول کا صحیح مفہوم کیا ہے اور اس کی اساس کن امور پر ہے ؟

کانٹ نے جس طریقے سے ان سوالات کا جواب دیا ہے وہ کافی پیچیدہ ہے اور اس میں ایسے اصطلاحی امور شامل ہیں جن کی تعبیر کی صحت پورے یقین سے پیش نہیں کی جا سکتی ۔ تاہم اس کے استدلال کے گورکھ دھندے سے چند وہ امور جن کا مذہبی معاملات سے گہرا تعلق ہے ، علیحدہ کیے جا سکتے ہیں اور ان کو سادہ زبان میں بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے ۔

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ تفہیم اپنے تمام وقوفی اعمال میں ملکۂ حس پزیری سے آزاد نہیں بلکہ اس کا تقاضا کرتی ہے ۔ جب کانٹ زمان اور مکان کو ملکۂ حس پزیری کی صورتیں قرار دیتا ہے تو اس نے اس حقیقت کو سامنے رکھا کہ اگرچہ مکان ایک اسلوب ہے جس کے مطابق ہم ذہن سے خارج اشیا کا ادراک کرتے ہیں ، زمان ایک ترتیب و نظام ہے جس کے

---

۱ - ایضاً - صفحہ ۲۵۸ و مابعد ۔

مطابق ہم اپنے ذہن کے داخلی تجربات (مثلاً تاثر ، تصور اور حکم کے تسلسلات) اور خارجی اشیاء کی تبدیلیوں کا احساس کرتے ہیں ۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ زمان انسانی تجربے کی ایک مطلق کلی شرط ہے ۔ اس حقیقت کا سب سے اہم نتیجہ یہ ہے کہ تفکر جیسا کہ ہم انسانوں میں مروج ہے ، اپنے تمام اسلوب میں زمان کی عائد کردہ حدود اور ڈھانچے پر منحصر ہے ۔ خواہ ہم روزمرہ کے واقعات کے متعلق غور و فکر کریں یا کائنات کے متعلق مابعدالطبیعی مسائل پر توجہ مذکور کریں ۔ ہمارا تفکر ایک زمانی عمل ہے ، وہ زمانے کے اندر واقع ہوتا ہے ، کسی ماوراء زمانہ دنیا میں پیش نہیں آتا ۔ یہ پابندی تمام انسانی ذہنوں میں مشترک ہے ، ہماری محدودیت (finitude) کا لازمی نتیجہ ہے ۔ اگرچہ ہم زمانے کو ایک لا محدود کل کے طور پر متصور کر سکتے ہیں[1] تاہم کسی ایک انسان کی حالت میں کوئی ذہنی عمل سارے زمانے پر حاوی نہیں ہو سکتا ۔ اس کی وجہ صرف یہی نہیں کہ ہماری زندگی اتنی طویل نہیں ، اگرچہ یہ بھی ایک اہم وجہ ہے ۔ بلکہ زیادہ اہم نکتہ یہ ہے کہ ہر ذہنی واقعے کا تجربہ صرف اس حالت میں ہو سکتا ہے جب وہ تجربہ کسی خاص زمانی دوران تک محدود ہو اور اس لیے ایسے تجربات سے متمیز ہو جو اس سے پہلے ، بعد میں یا اس کے ساتھ وقوع پزیر ہوں ۔ لیکن اس کے باعث ان تمام تشریحی متعقلات کے مفہوم اور فعلیت پر جن کو ہم اپنے تفکر میں استعمال کرتے ہیں ، ایک اہم پابندی عائد ہو جاتی ہے ۔ جب ہم اس اصول کی روشنی میں ان کا معائنہ کرتے ہیں تو یہ پابندی واضح ہو جاتی ہے ۔ ان کا زمانی عمل سے محدود ہونا ایک لازمی امر ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ صرف تفہیم کے مقولات کے مطابق عمل کر سکتے ہیں جو زمانے کی عائد کردہ شرائط کے تحت استعمال کیے جا سکتے ہیں ، مگر عقل کے تصورات کے مطابق نہیں جس کے متعلق مفکرین کا خیال ہے کہ وہ ان شرائط اور پابندیوں سے آزاد ہیں ؛ چنانچہ ہم ان کو تجربے کے تمام زمانی دوران پر صحیح طور پر استعمال کر سکتے ہیں ۔ کانٹ کے زمانے کی زبان میں اس اہم نکتے کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہمارا انسانی ملکۂ تفہیم استدلالی (discursive) ہے ۔

---

۱ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۷۵ ۔ شاید آخر میں کانٹ اس نظریے کا بھی حامی نہیں رہا تھا ۔

اگر ہم کائنات کے تمام نظارے کو ایک ہی نگاہ میں دیکھ سکتے اور کل زمانے کے پھیلاؤ کا ایک ہی نظر میں مشاہدہ کر سکتے تو ہمارا علم ان پابندیوں میں محدود نہ ہوتا ۔ لیکن ہم انسان ہیں فرشتہ نہیں ۔ ہم اس دنیا کو ابدیت سے ہم کنار نہیں دیکھ سکتے ، ہمارے لیے صرف اس کو زمانی حدود میں دیکھنا ہی ممکن ہے ۔

مذہبی معاملات کے لیے اس اصول کی اہمیت کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم علیت اور وجود کے تشریحی متعقلات پر اس کے اثر کا معائنہ کرتے ہیں ۔ روایتی مابعدالطبیعیات میں اس حقیقت کو تسلیم کیا جاتا رہا کہ یہ متعقلات جائز طور پر نہ صرف اُن اشیاء اور واقعات کے متعلق استعمال کیے جا سکتے ہیں جو زمانی مکانی نظام کے اندر موجود ہیں بلکہ اُس دنیا کے متعلق بھی اور خود خدا کے متعلق بھی جو اس دنیا سے ماوراء ہے ۔ خدا کے متعلق ہم صحیح طور پر کہہ سکتے ہیں کہ وہ موجود ہے اور اس کل زمانی مکانی نظام کا خالق ہے ۔ کانٹ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ عقاید غلط ہیں اور انسانی علم ان باتوں کا احاطہ نہیں کر سکتا ۔

جہاں تک علیت کا تعلق ہے ، اس کے خیالات بالکل سادہ ہیں ۔ دو واقعات کا محض زمانی تسلسل اور ان کے درمیان علتی رشتے (جس کے مطابق پہلا دوسرے کی علت ہوتا ہے) کا فرق صرف زمانی حالات کے تحت واضح ہوتا ہے ۔ اگر ایک طرف کل زمانی نظام ہو اور دوسری طرف غیر زمانی حقیقت تو ان کے باہمی تعلق میں یہ تصور استعمال نہیں کیا جا سکتا ۔ ہم یہ تمیز کیسے کرتے ہیں اور اس کو کیا معنی پہناتے ہیں ؟ محض تعقلات کی نوعیت کے فرق سے ۔ ایک طرف ایک درخت کی ٹہنی گرتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ہمیں پرندے کے چہچہانے کی آواز سنائی دیتی ہے ۔ ان دونوں واقعات کا تعلق محض اتفاق ہے ۔ دوسری طرف درخت کی ٹہنی گرتی ہے اور جوں ہی وہ زمین پر آتی ہے ، گھاس کٹ کر ایک جگہ زمین پر دب جاتی ہے ۔ پہلی حالت میں دونوں واقعات میں محض زمانی تسلسل پایا جاتا ہے لیکن دوسری حالت میں پہلا واقعہ دوسرے کی علت بنی ہے ۔ اب ہمیں معلوم کرنا ہے کہ یہ فرق کیسے پیدا ہوا ؟ یہ بات واضح ہے کہ یہ فرق زمانے کے حدود کے اندر ہے کیونکہ زمانی نظام دونوں حالتوں میں موجود ہے ۔ ایک معلول کی علت معلول سے پہلے واقع ہوتی ہے ، لیکن اگر ہم علیت کے تصور کو محسوسات

کی تمام دنیا کے لیے استعمال کرنا چاہیں اور فرض کریں کہ وہ ایک معلول ہے تو اس کی کوئی علت ہوگی ۔ ایسی حالت میں اس متعقلہ کا مفہوم ختم ہو جائے گا اور اس کے استعمال کا کوئی جواز ہمارے پاس نہیں ہوگا ، کیونکہ انسانی ذہن کی محدودیت سے پیدا شدہ پابندیوں کے باعث ہم ساری دنیا کا حقیقی طور پر تجربہ نہیں کر سکتے ۔ ہم اس کے صرف اس حصے کا مشاہدہ کر سکتے ہیں جو ہماری ذاتی زندگی کے محدود زمانی مکانی دائرے میں داخل ہو ۔ ہم تو درحقیقت یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس ساری دنیا کا وجود کوئی حقیقت ہے بھی یا نہیں — اس سے آگے یہ کہنا کہ وہ معلول ہے کہاں تک جائز قرار دیا جا سکتا ہے ؟ ایسے حالات میں ہم علتی اور غیر علتی رشتے میں فرق کرنے کے بالکل اہل نہیں ۔ ہم علیت کی خصوصی ماہیت کو سمجھ ہی نہیں سکتے ۔ اگر ہم محدود تجربات کی پابندیوں سے آزاد ہو سکتے تو شاید کل واقعات کے تسلسل اور ایک غیر زمانی شئے کے درمیان تعلق کو سمجھ پاتے ۔ لیکن ہم انسانوں کے لیے یہ ناممکن ہے کیونکہ بطور انسان ہمارا تمام تجربہ زمانی ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ ہم ایسے حقائق کے وجود سے انکار بھی نہیں کر سکتے جن کا ہمارے تجربۂ زمان سے کوئی تعلق نہیں (یہاں کانٹ متشککین سے متفق ہے) ۔ ہو سکتا ہے کہ ہم وقوفی اثبات کے علاوہ کسی اور طریقے سے ان کے متعلق علم حاصل کر سکیں ، لیکن ان کے متعلق ہمارا علم ایسا یقینی نہیں ہو سکتا جیسا کہ ہمارا یہ علم کہ کسی جسم کی مشہود حرکت کسی دوسرے پیشرو جسم کی حرکت کی معلول ہے ۔ ہمارا علم محدود تجربات کی زمانی تفصیل تک محدود ہے ۔ علیت ایک تشریحی متعقلہ ہے جس کو ہم صرف تفہیم کے مقولے کی حیثیت ہی میں صحیح طور پر استعمال کر سکتے ہیں ۔

وجود کے متعلق کانٹ کی دلیل اس سے ذرا زیادہ پیچیدہ ہے لیکن اس کے مرکزی تصور کو ہم مشکل اصطلاحات سے بچ کر بیان کر سکتے ہیں ۔

جب ہم اس متعقلہ یعنی وجود کو ان اشیاء کے لیے استعمال کرتے ہیں جو کسی مکانی زمانی ماحول (Locus) کے اندر قابل ادراک ہیں تو اس کا مفہوم اور اس کی صحت ظاہر ہے ۔ ہم کسی تکلیف کے بغیر ایک موجود شئے ، مثلاً ایک کتا اور ایک موہوم اور معدوم شئے ، مثلاً ہما میں تمیز

کر سکتے ہیں لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ ایک ایسی شئے موجود ہے جو اتنی جامع یا ماورائی ہے کہ محدودیت سے پیدا شدہ حالات میں وہ قابل ادراک نہیں تو سوال یہ ہے کہ اس کا کیا مطلب ہوا ؟ اب لفظ ''دنیا'' پر غور کیجیے جو ہمارے علم کا مفروض معروض ہے ۔ اس سے مراد محض ان طبعی اجسام کا مجموعہ نہیں جن کا ہمیں علم حاصل ہے ۔ اس میں کم از کم دو صفات ایسی ہیں جو اس مجموعے میں نہیں ۔ اول اس میں وہ تمام اجسام شامل ہیں جن کا ہمیں تجربہ ہو سکتا ہے ، اگرچہ ابھی تک نہیں ہوا ۔ دوسرے وہ اجسام مل کر ایک بے ربط مجموعے کی بجائے ایک مرتب نظام بنتے ہیں جس کے وہ اجزا ہیں ۔ کیا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ دنیا جب اسے اس طرح متصور کیا جائے تو وہ ایک نصب‌العین ہے نہ کہ ایسی شئے جسے اب ہم موجود کہہ سکیں ؟ یہ اس حقیقت کی نمائندہ ہے جسے ہم آخرکار حاصل کرنے کی توقع رکھتے ہیں جب مختلف طبعی اجسام اور واقعات کے متعلق ہمارا علم پایۂ تکمیل تک پہنچ جائے ۔ یہ ہمارے اس وقوفی مطالبے کا اظہار ہے کہ وہ تمام اجسام ایک وحدانی نظام کے اجزا کی حیثیت میں قابل تشریح ہونے چاہئیں ۔ کانٹ کی اصطلاح میں دنیا ایک ''مشمولہ'' (Constitutive) مقولہ نہیں بلکہ ایک ''انضباطی'' (Regulative) نصب‌العین ہے ، یعنی وہ انسانی ذہن کی اس عقلی دلچسپی کی علامت ہے جو خارجی مظاہر کے مجموعے کی تفہیم کی تکمیل کا تقاضا کرتا ہے ۔ ایسے تصور کی مدد سے طبعی تحقیق کا راستہ متعین ہوتا ہے جس کا انجام مکمل علم کی وحدت پر منتج ہوتا ہے اور یہی عقل کا فطری نصب‌العین ہے ۔ اس حیثیت میں یہ تصور صحیح ہوتا ہے لیکن اس معنی میں ان بیانات کے لیے کوئی وجۂ جواز نہیں جو دنیا کے (بطور کل) علم کا دعویٰ کرتے ہیں ـــ یہ ایسے بیانات ہیں جو دنیا کے آغاز ، اس کے اساسی اجزا و عناصر اور اس کے انجام کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں ـــ یہ بیانات فرض کر لیتے ہیں کہ بیان کرنے والے نے دنیا کے متعلق مکمل علم حاصل کر لیا ہے جو کانٹ کے تجزیے کے مطابق ایسے ذہن کے لیے ناممکن ہے جو انسانی تفکر کی محدودیت سے پیدا شدہ حالات اور پابندیوں میں محبوس ہے ۔

روح کے تصور کے متعلق بھی ایسے ہی نتائج حاصل ہوتے ہیں ۔ ہم کسی خاص ارادے ، احساس یا تاثر کو وجود کی صفت سے متصف کر سکتے ہیں کیونکہ وہ ہماری داخلی زندگی کے زمانی اجزا ہیں جو زمانے کے

تنگ حدود (جو انسانی ادراک کی خصوصیت ہے) کے زیر اثر مطالعۂ باطنی کے ذریعے قابل مشاہدہ ہیں - لیکن ہم یہ کہنے میں حق بجانب نہیں کہ روح بطور کل موجود ہے یا اس کے وجود کی نوعیت اور ماہیت کے متعلق یہ کہیں کہ وہ ایک غیر محتاج جوہر ہے ، جو علتی پابندیوں سے آزاد اور ناقابل فنا ہے - روح کے متعلق یہ تمام بیانات ایسی حالت میں صحیح ہو سکتے ہیں اگر ہماری داخلی زندگی اپنی تکمیل اور اپنے انجام تک پہنچ جائے - اس کے بعد ہم ایک طرف کھڑے ہو کر اس پر بطور ایک وحدت کے نظر ڈالیں اور کسی بڑے زمانی ماحول میں اس کی اساس وحدت کا مشاہدہ کریں - ایسا کرنا ہم میں سے کسی کے لیے بھی ممکن نہیں ، کم از کم جب تک ہم اس موجودہ زندگی کی پابندیوں میں محبوس ہیں - جب تک یہ حالات اور پابندیاں موجود ہیں ہم کسی طرح بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی اور قسم کی زندگی حقیقی یا ممکن ہے - روح بھی محض ایک انضباطی نصب‌العین ہے - وہ ہماری اس وقوفی تمنا کا اظہار ہے جو ہماری داخلی زندگی (بطور نظام وحدانی) کے مظاہرات کی مکمل تفہیم کا تقاضا کرتا ہے اور صرف اس حیثیت میں وہ علم کے لیے ایک صحیح تصور کا کام دے سکتا ہے -

اگر دنیا اور روح کے وجود اور اثبات کے متعلق ہمارے علم کی یہ حالت ہے تو خدا کے متعلق کچھ کہنا کہیں زیادہ مشکل ہو جاتا ہے جو خالق و بدیع ، خارجی مظاہر اور داخلی تجربات کا تشکیل دہندہ کہلاتا ہے - درحقیقت یہاں بھی ایک انضباطی نصب‌العین کارفرما ہے - اگر ہم تصور خدا کے مفہوم کو اس انضباطی تصور کے مضمرات تک محدود رکھیں تو پھر یہ تصور صحیح کہلا سکتا ہے ، اگرچہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ خدا موجود ہے جیسا کہ ہم دنیا اور روح کے متعلق کہہ چکے ہیں - خارجی کائنات اور داخلی روح دونوں ایک ہی کائنات کے اندر موجود ہیں - عقل تقاضا کرتی ہے کہ وہ کسی وحدانی اصول کے زیر اثر قابل تشریح ہوں - خدا کو ہم اسی اصول کی حیثیت میں پیش کر سکتے اور سمجھ سکتے ہیں - اس طرح معبود کی حیثیت انسانی علم کے معروض کی سی نہیں رہتی بلکہ آخری منزل (جو علم کا مقصود ہے) کی ایک پرکشش علامت بن جاتی ہے - بطور محقق ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے - البتہ یہ اصول اس کائنات کے متعلق جس وحدانی تفہیم کا تقاضا کرتا ہے اس کے حصول کے لیے ہم پر آمید دل کے ساتھ

کوشش کر سکتے ہیں۔

لیکن مذہب کے لیے خدا کا مفہوم اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ حکماء کے نزدیک ''دنیا'' سے مراد نہ صرف مشہود اجسام (جن کو وہ جائز طور پر جاننے کا دعویٰ کر سکتے ہیں) کا مجموعہ ہے بلکہ تمام اجسام کا ایک ایسا تعاملی نظام جس میں وہ باہم مربوط ہیں (جن کو جاننے کا وہ دعویٰ نہیں کر سکتے)۔ دینی مفکرین کے نزدیک خدا کا تصور کہیں زیادہ وسیع ہے۔ وہ اس تصور میں بہت سے ایسے عناصر شامل کرتے ہیں جن کا جواز ہمارے تجربات مہیا نہیں کرتے۔ تجربہ اس دعوے کی تائید تو کر سکتا ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ ایک حیثیت میں تمام حقیقت کا ایک مجموعہ موجود ہے (جس کے لیے عیسائی متکلمین کے ہاں Omnitudo realitatis کی اصطلاح مروج تھی) جس میں مادی اجسام اور ذہن دونوں شامل ہیں۔ لیکن مابعدالطبیعیات اور الٰہیات کے ماہرین خدا کے اس مفہوم سے کبھی مطمئن نہیں ہو سکے۔ ان کے نزدیک خدا محض یہ حقیقت مجموعی نہیں بلکہ وہ اس کلی حقیقت کی اساس (Ground) یا وحدانی اصول ہے، وہ ایک ایسا وجود ہے جس میں کمالات کی انتہائی بلندیاں مکمل طور پر پائی جاتی ہیں۔ ان میں سے اکثر کا خیال ہے کہ اس طرح کی ہستی اپنی ذات میں واجب‌الوجود ہے اور اس کے متعلق وہ دلائل بھی دے سکتے ہیں۔ [ان کا اشارہ مشہور وجودیاتی (Ontological) دلیل کی طرف ہے۔]

چنانچہ اس مسئلے کی وضاحت کے لیے کانٹ نے اپنی توجہ یہ ثابت کرنے کی طرف مبذول کی کہ یہ وجودیاتی استدلال منطقی طور پر غلط ہے۔ اس استدلال کا تارپود (جیسا کہ باب ۷ میں ذکر ہو چکا ہے) اس مفروضے پر مبنی ہے کہ خدا کا وجود اس کے کمال کو مستلزم ہے، یعنی چونکہ وہ ذات باری کمالات کی انتہائی بلندیوں سے بھرپور ہے، اس لیے وہ وجود سے عاری نہیں ہو سکتی کیونکہ عدم وجود اس کے کمال ذات کے منافی ہے۔ اس استدلال کی رو سے ذات ایک ایسی صفت ہے جو کمال کے مختلف عناصر میں سے ایک ہے، اسی طرح جیسے حکمت، عدل، محبت وغیرہ۔ کانٹ کی تنقید کا ہدف یہ تھا کہ وجود ایک ایسی صفت نہیں جس کے ہونے سے کسی تصور میں

زیادتی اور نہ ہونے سے اس میں نقص پیدا ہو جائے۔ [۱] سوال یہ ہے کہ سو روپے جو میرے ذہن میں ہیں اور سو روپے جو میری جیب میں ہیں، ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ دونوں حالتوں میں سکوں کی تعداد ایک جیسی ہے اور ہر سکے کی ایک جیسی خصوصیت ہے، یعنی مدور ہونے، موٹائی، وزن اور رنگ کے معاملے میں کوئی فرق نہیں۔ اگر ان میں سے کسی حیثیت میں بھی ان دونوں میں کوئی فرق ہو تو جس سو روپے کے سکوں کا تصور میرے ذہن میں ہے وہ سو روپے کے سکے نہیں ہوں گے بلکہ کچھ اور چیز ہوگی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ حقیقی فرق صفات یا خصوصیتوں کے لحاظ سے نہیں بلکہ یہ ہے کہ موجود سو روپے کے سکوں کی حالت میں کچھ خارجی احساسات ہیں جن کو چند صورتوں اور مقولات کے ذریعے ذہن منظم شکل میں پیش کرتا ہے۔ یہ احساسات ادراک سے منظم اور منضبط ہو کر اس رقم کا حقیقی مواد مہیا کرتے ہیں۔ ذہنی سو روپے کے سکے اس ایک حالت کے علاوہ باقی سب حیثیتوں میں موجود سو روپے کے سکوں کے مماثل ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وجود، کسی متعقلہ کی تعریف کا لازمی عنصر نہیں۔ آپ اس متعقلہ کی جس طرح چاہیں تعریف بیان کریں، یہ سوال پھر بھی حل طلب رہے گا کہ آیا ہم کسی ایسی شئے کا تجربہ کر سکتے ہیں جو اس تعریف کے مطابق ہے؟ محض تعریف کی بنیاد پر یقین کرنا ناممکن ہے۔ چنانچہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ انتہائی کمال کے متعقلے کے تجزیے سے ہم ''وجود'' کا تصور حاصل نہیں کر سکتے۔ ایک وجود کامل کی جائز تعریف بہر حال وہی ہوگی، خواہ وہ ہستی صحیح وجود سے متصف ہو یا نہ ہو۔ [۲]

---

۱ - ''تنقید عقل محض'' صفحہ ۵۰۰ و مابعد۔

۲ - ''تنقید حکم'' (شائع شدہ ۱۷۹۰) میں کانٹ نے اس مسئلے کو پھر اٹھایا کہ کیا خدا کو نظری تشریح کے معروضی اصول کی حیثیت میں استعمال نہیں کیا جا سکتا؟ کیا ہم خدا کو تسلیم کیے بغیر اس باہمی مطابقت کی توجیہ کر سکتے ہیں جو نموپزیر دنیا میں نظر آتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان سوالات کی روشنی میں ایک توحیدی تشریح ہی ممکن اور صحیح ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وہ یہ کہتا ہے کہ ان امور کی روشنی میں ہم خدا کے تصور میں وہ عناصر شامل نہیں کر سکتے جن کا تقاضا مذہب کرتا ہے۔ اس کے لیے صرف اخلاق طریق کار ہی کام آ سکتا ہے۔

چنانچہ اثبات باری کا وجودیاتی استدلال بے کار ہو جاتا ہے۔ کانٹ کے اس نقطۂ نگاہ کو صحیح تسلیم کرنے کے بعد اس کا یہ دعویٰ بھی قوی ہو جاتا ہے کہ وجود علیت کی طرح تفہیم کا ایک مقولہ ہے اور یہ تمام مقولات صرف اسی حالت میں صحیح طور پر استعمال کیے جا سکتے ہیں جہاں محدود انسانی تجربے کی زمانی پابندیاں موجود رہیں۔ اگر ان پابندیوں سے صرف نظر کیا جائے گا تو التباسات کا پیدا ہونا یقینی ہو جائے گا۔

کانٹ کا خیال ہے کہ ان مباحث کی روشنی میں اس پریشان کن تضاد کی توضیح ہو جاتی ہے جو ایک طرف ریاضیات اور علوم طبیعی اور دوسری طرف مابعدالطبیعیات میں مستعمل ترکیبی قبل تجربی قضایا میں پایا جاتا ہے[1]۔ ایسے تمام قضایا ذہن کی اساسی ترکیب کا اظہار ہیں، لیکن وہ قضایا جو صورتوں اور مقولات پر مبنی ہیں، انسانی تفکر کی حدود کا لحاظ رکھتے ہیں اور اس لیے معروضی طور پر صحیح ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس چونکہ مابعدالطبیعیات کے قضایا جو عقل کے تصورات کے متعلق ہیں، ان حدود کا لحاظ نہیں رکھتے، اس لیے وہ معروضی طور پر صحیح نہیں ہوتے۔ اگر انسانی تفکر ان کو محض انضباطی راہ نما کی حیثیت سے دیکھے اور ان کی مدد سے علم میں ایک منضبط وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرے تو ان کو صحیح طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ان حدود اور پابندیوں سے بے اعتنائی برتنے کا نتیجہ یہ ہے کہ جہاں ریاضیات اور علوم طبیعی میں انسان نے حیرت انگیز ترقی کی ہے اور ہر زمانے نے اپنے سے ماقبل زمانے کی تحقیقات کو آگے بڑھایا ہے، اس کے برعکس مابعدالطبیعیات اور الٰہیات بے کار مباحث کے گورکھ دھندے میں بری طرح گرفتار ہیں، اور انھی قدیم مباحث میں الجھے ہوئے ہیں جن کو آج تک تسلی بخش طریقے سے حل نہیں کیا جا سکا۔ یہی وجہ ہے کہ ان علوم کے ماہرین اپنے پیش رووں کے خیالات کو یک قلم غلط قرار دینے میں باک نہیں رکھتے اور اپنی ڈیڑھ اینٹ کی علیحدہ تعمیر کھڑی کرتے ہیں جو بہت جلد دوسروں کے ہاتھوں مسمار ہو جاتی ہے۔ سائنس پورے اعتماد اور بھروسے سے قدم اٹھاتی ہوئی ترقی کی منزلیں طے کرتی اور کر سکتی ہے لیکن مابعدالطبیعیات — بطور علم — ایک ناممکن عمل ہے۔

---

۱ - ''تنقید عقل محض''۔ صفحہ ۵۷۳، ۵۹۳۔

اس جگہ ایک امر غور طلب ہے مبادا ہم "تنقید عقل محض" کے مدعا کو حاصل کرنے میں ناکام رہیں ۔ ہیوم اور ہکسلے کی طرح کانٹ کو اس حقیقت کا پورا احساس ہے کہ اس کے تجزیے اور تحلیل سے خدا ، آزادی یا بقاء کے تصورات کی بے حقیقتی ثابت نہیں ہوتی ۔ جہاں تک اس کا استدلال صحیح ہے ، اس سے صرف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ معاملات انسانی علم کی پہنچ سے ماوراء ہیں ۔

فلسفۂ اخلاق

چنانچہ علمیاتی دائرے میں کانٹ نے عقلیت اور تجربیت کے درمیان جو مفاہمت کی کوشش کی ، اس میں تجربیت کا پلہ بھاری تھا ۔ اس نے اس حقیقت پر زور دیا کہ انسانی علم کی پہنچ صرف مشاہدات تک ہے ۔ سب سے بڑا خطرہ یہ ہے کہ مفکرین انسانی عقل پر بھروسہ رکھتے ہوئے اس پابندی اور حد بندی کو فراموش نہ کر دیں ، لیکن اخلاق فلسفے میں معکوس نتیجہ برآمد ہوتا ہے ۔ یہاں تجربی مواد کی کوئی اخلاق اہمیت نہیں ، جو چیز اہم ہے وہ اخلاق صواب (rightness) کا کلی عقلی اصول ہے جس کی صحت (validity) کے متعلق ہمیں پختہ یقین ہو سکتا ہے ، اگرچہ یہ یقین عملی ہے نظری نہیں ۔

اس معاملے میں تجربی عناصر ضروریات اور خواہشات ہیں جن کو مشاہدۂ باطنی سے دریافت کیا جا سکتا ہے ۔ یہ آنہیں عمل پر آکساتے ہیں ، ایسے طریقوں سے جو مقاصد کے حصول کے لیے بالکل مناسب معلوم ہوتے ہیں ۔ یہ ہیجانات (impulses) اپنی ذات میں نہ اخلاق ہوتے ہیں ، نہ غیر اخلاق ۔ جو چیز ہمارے اعمال کی درستی اور نادرستی کا فیصلہ کرتی ہے ، وہ وہ اصول ہے جس کی مدد سے ان خواہشات پر کنٹرول کیا جاتا ہے ۔ مثلاً اگر ہمارے سامنے یہ مقصد ہو کہ ہم اپنی فطری خواہشات کو زیادہ سے زیادہ پورا کریں ، یعنی دوسرے لفظوں میں ہمارا مطمح نظر مسرت (Happiness) کا حصول ہو تو اس حالت میں یہ اصول بالکل غیر اخلاق ہوگا ۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے اپنی بلندعقلی سیرت کونفسی خواہشات کا غلام بنا دیا ہے ۔ کانٹ کے نزدیک یہ بداخلاق کا بدترین مظہر ہے ۔ ہم ابھی دیکھیں گے کہ یہ عقلی سیرت کیا ہے اور یہ ہماری نفسی خواہشات کے

پہلو سے کیوں افضل ہے ۔ اخلاق زندگی میں نفسانی خواہشات کے آگے ہتھیار ڈال دینا ہی سب سے زیادہ خطرناک ہے ۔ پس اگرچہ خواہشات عمل کے لیے ایسی ہی ضروری ہیں جیسے کہ احساسات علم کے لیے ، تاہم عمل کے مسائل پر بحث کرنے ہوئے ضروری اور اہم شے یہ ہے کہ ہم اس عقلی قانون کو نمایاں کریں جو صحیح طور پر خواہشات پر ضبط اور کنٹرول رکھتا ہے ۔

انسان اساسی طور پر ایک ذی عقل ہستی ہے اور اخلاق عمل حقیقی طور پر ایک عقلی عمل ہے ، لیکن سوال یہ ہے کہ عقلی عمل کیا ہے ؟ اس سوال کا جواب دو طرح دیا جا سکتا ہے ۔

بلاواسطہ اور واضح تر طریقہ تو عقل کا تجزیہ ہے جس سے اس کی اساسی صفات واضح ہو جائیں ۔ اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی دیکھنا ہے کہ جب ان کا تعلق سائنسی تفہیم کی بجائے عمل سے ہوتا ہے تو ان کے کیا مضمرات ہوتے ہیں ۔ کانٹ کے نزدیک ایسی دو صفات ہیں یعنی کلیت اور لزومیت ۔ ان اصطلاحات کا مفہوم غیر واضح نہیں ۔ مثلاً نظری تشریحات میں عقل غیر محدود تعمیم (Generalisation) کا تقاضا کرتی ہے ، یعنی ایک ایسے قانون کی دریافت جو ایک ہی قسم کے تمام واقعات میں نمایاں بھی ہو اور جس کی تصدیق ان کی مدد سے بھی ہو سکے ۔ یہاں اس کی کلیت کی توضیح ہوتی ہے ۔ اس کے ساتھ وہ اس امکان کے عدم کا بھی تقاضا کرتی ہے ، یعنی یہ بیان کردہ تعلق شاید کسی حالت میں نہ پایا جائے ۔ یہ لزومیت ہے ۔ اگر غور کیا جائے تو یہ دونوں صفات ''قانون'' کے متعقلہ میں مضمر ہیں ۔ قانون ایک ایسا اصول ہے جو ایک قسم کے تمام واقعات میں کلی طور پر کارفرما ہوتا ہے اور یہ سب واقعات اس سے مطابقت رکھتے ہیں ۔ اب انھی صفات کی مثال عمل کے معاملے میں دیکھیے ۔ معقول عمل وہ ہے جو قانون کے مطابق ہو ۔ وہ کون سا قانون ہے ؟ کوئی خاص قانون نہیں ، ایک کلی قانون کا تصور ۔ یعنی عمل ایسا ہونا چاہیے جس میں کلیت اور لزومیت کے اصولوں کا لحاظ رکھا جائے ۔ اس جگہ ممکن تھا کہ کانٹ مجرد متعقلات کے گورکھ دھندے میں پھنس جاتا لیکن اس کے سامنے یہ حقیقت تھی کہ انسان بہ حیثیت ذی عقل ہستی ایک دوسرے کے ساتھ معاشرتی تعلقات میں وابستہ ہے ، اور

کلیت اور لزومیت کے تقاضوں کے مطابق کسی خاص حالت میں عمل کرنا گویا ایک ایسے اصول کی راہ نمائی قبول کرنا ہے ، جو اس کے نزدیک اس قابل ہے کہ ہر انسان جو اس حالت میں ہو ، اس کو راہ نما قانون کے طور پر تسلیم کرے ، کسی کو خاص مراعات کا تقاضا نہیں کرنا چاہیے ۔ اسے اپنے اعمال و کردار میں اسی اصول کو بطور راہ نما تسلیم کرنا چاہیے جس کے متعلق اس کی خواہش ہے کہ دوسرے بھی اس کی راہ نمائی کو قبول کریں ۔ ''اس اصول کے مطابق عمل کیجیے جس کے متعلق آپ کی خواہش ہو کہ وہ ایک کلی قانون بن جائے [1] ۔'' اخلاق اصول کی یہی وہ مجرد فلسفیانہ شکل ہے جو ہماری نفسانی خواہشات کو پرکھتی اور جانچتی ہے اور تب کہیں جا کر وہ عمل میں ظاہر ہوتے ہیں ۔ ہر وہ عمل جو اس قانون کے مطابق ہو اور جو اس کا پورا پورا لحاظ رکھے ، اخلاقاً طور پر خیر ہے اور جو اس کے برعکس ہو ، اخلاق طور پر ناصواب ہے ۔

دوسرا طریقہ (معقول عمل کی ماہیت معلوم کرنے کا) یہ ہے کہ ان اخلاق آراء کا مطالعہ کیا جائے جو ہم اپنے اور دوسروں کے اعمال کے متعلق بیان کرتے ہیں اور ان معیاروں کو واضح کریں جن کی روشنی میں ہم کسی عمل کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں[2] ۔ ایسے معاملات میں ہمیں مندرجہ بالا اصول کار فرما نظر آتا ہے جس کے مطابق ہم اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں ۔ فرض کیجیے کہ ایک حالت میں ہمیں جھوٹ بولنے یا وعدہ خلافی کرنے کا خیال ہو ، تو ہم سوچتے ہیں کہ آیا ایسا کرنا غلط ہوگا اور اگر غلط ہوگا تو کیوں ہوگا ۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ایسا فعل یقیناً غلط ہوگا ، چونکہ ہم نہیں چاہتے کہ دوسرے لوگ ہمارے ساتھ جھوٹ بولیں یا وعدہ خلافی کریں ۔ ہم اس کو ایک کلی قانون بنانے میں رضا مند نہیں ہو سکتے کہ لوگ صرف اس وقت سچ بولیں اور وعدہ وفا کریں ، جب ان کا دل چاہے یا جب ان کو ایسا کرنے میں فائدہ ہو ۔ اگر ہم اس غلط ترغیب کے سامنے ہتھیار ڈال دیں تو گویا ہم اس اصول میں صرف اپنی ذات کے لیے ایک استثناء قائم کر رہے ہیں

---

۱ ۔ ٹی ۔ کے ۔ ایبٹ ۔ ''کانٹ کا نظریۂ اخلاق'' صفحہ ۳۸ ۔

۲ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۳۹ ۔

جسے ہم چاہتے ہیں کہ باقی لوگ اپنی زندگی میں راہ نما تسلیم کریں ۔ یہ بد اخلاق کا بدترین مظہر ہے ۔

اخلاقی ذمہ داری کے قانون کے دوسرے جزو ، یعنی لزومیت کی وضاحت اس اصطلاح کے معائنے سے ہو جاتی ہے جس کی مدد سے وہ اس اصول کو بیان کرتا ہے[1] ۔ وہ اسے ''حکم مطلق'' کا نام دیتا ہے ۔ وہ حکم جو مطلق نہیں ، مشروط ہوگا ، یعنی وہ حکم ایسا ہوگا جس میں کوئی شرط ہوگی ۔ مثلاً ''اگر ہم ایک خاص مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں تو یہ عمل کریں''۔ احتیاط یامصلحت کے تمام طریقے اور قاعدے مشروط احکام ہیں ۔ وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ اگر ہم مسرت یا کوئی اور ایسا مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں کیا کرنا چاہیے ۔ اس کے برعکس اخلاقی قانون حکم مطلق ہوتا ہے ، وہ ہمیں بغیر کسی شرط کے عمل کرنے کا حکم دیتا ہے ۔ اس میں کسی اگر مگر کو دخل نہیں ۔ ہمارے مقاصد اور ذرائع کا انتخاب اس کے تابع ہوتا ہے ۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو اس میں ہمارے اعمال کی غایت مطلق مضمر ہے اور یہ غایت عقلیت اور اس کے غیر استثنائی قانون کا لحاظ ہے ۔ ہمیں عقلیت کو (نہ اپنی ذات کے لیے اور نہ دوسروں کے لیے) کسی دوسرے مقصد کے حصول میں ذریعے کے طور پر استعمال نہیں کرنا چاہیے ، وہ خود اپنی ذات میں ایک غایت ہے ۔ جہاں تک ہمارے انفرادی عمل کا تعلق ہے ، وہاں اس اصول کا کام یہ ہے کہ ذاتی خوشی کی فطری خواہش کو معاشرتی فرائض کے تقاضوں کے ماتحت رکھا جائے ۔ جہاں تک ہمارا دوسروے لوگوں سے تعلق ہے، اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ان کو اپنے مقاصد کے حصول کے لیے بطور ذریعہ استعمال نہ کریں اور اس قسم کی ہر ترغیب کو دبا دیں ۔ یعنی ہم دوسرے لوگوں کا ایسا ہی خیال رکھیں جیسا کہ ہم چاہتے ہیں کہ دوسرے ہمارا خیال رکھیں ۔ یہ اخلاقی مقصد ضروری ہے کیوں کہ اس کی بنیاد عقل کی ماہیت اور فطرت پر ہے جو انسان کی بلند ترین اور خصوصی صفت ہے ۔

کانٹ کا خیال ہے کہ ہم ایک دوسرے طریقے سے بھی ثابت کر سکتے ہیں کہ قانون فرض صحیح معنوں میں قطعی ہے اور مطلق لزوم کا

---

۱ - ایضاً - صفحہ ۳۰ و مابعد -

تقاضا کرتا ہے[1] - فرض کیجیے کہ ہم سماجی ماحول میں لوگوں کے اعمال کا معائنہ کرتے ہیں - معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی ذمہ داری کے اس قانون کی عام طور پر خلاف ورزی ہوتی رہتی ہے - ہم حیران ہو کر رہ جاتے ہیں کہ ایک قانون جو کلی بھی ہو اور لازمی بھی ، پھر عملی زندگی میں اس کی خلاف ورزی بھی ہوتی رہے ! اس کے باوجود ہمیں اس حقیقت کا احساس ہے کہ خواہ کتنی بار اس کی خلاف ورزی کی جائے ، پھر بھی یہ ایسا اصول ہے جس کی ہمیشہ اور غیر مشروط طور پر پابندی کرنی چاہیے - اس کی کلیت اور لزومیت کوئی وجودی امور نہیں ، جیسے کہ سائنسی تعمیمات ہوتے ہیں - ان کی مثال عقلی احکام کی سی ہے - اس حیثیت میں یہ اصول صحیح معنوں میں موجود ہیں جو اخلاق کی دنیا میں مطلقاً صحیح اور درست ہیں - اگر کوئی شخص بھی اس دنیا میں فرض کے اس قانون کی پیروی نہیں کرتا تو پھر بھی یہ ہماری سب کی انفراداً اور اجماعاً ذمے داری ہے کہ اس کی غیر مشروط طور پر پیروی کی جائے - نظری عقل کی قبل تجربی صورتوں کی طرح وہ اپنے آغاز میں تجربے سے کلی طور پر آزاد ہے ، اس کا مصدر و منبع ذہن کی عقلی ماہیت و فطرت ہے ، لیکن ان کے برعکس اس کی صحت (validity) کا دار و مدار حواس پر نہیں بلکہ خود اپنی ذات پر ہے - اس کے مشمولات کی نوعیت اس کے مناسب استعمال کے دائرے پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں کرتی - وہ ایک غیر مشروط اور مطلق تقاضا ہے - ہمارا علم محدود تجربے کی زمانی ساخت اور مواد کا پابند ہے لیکن جہاں تک اخلاقی اعمال ، یعنی ان اعمال کا تعلق ہے جو ہمیں کرنے چاہئیں ، ان کے متعلق ہم عقلی طور پر پورا یقین رکھتے ہیں اور ان پر کسی قسم کی پابندی نہیں -

مذہبی عقاید بطور اخلاقی مسلّمات

اس اخلاقی فلسفے کی مہیا کردہ بنیاد پر کانٹ آن مذہبی عقاید کا اثبات کرتا ہے جن کو اس نے پہلے یہ کہہ کر رد کر دیا تھا کہ وہ مصدقہ علم کی حیثیت میں پیش نہیں کیے جا سکتے - اس نئی حیثیت میں مذہبی عقاید کی ہیئت بالکل بدل جاتی ہے - اب وہ مابعدالطبیعی علم ——

---

۱ - ایضاً - صفحہ ۲۳ و مابعد -

کائنات کی ماہیت کے متعلق ایک علمی بصیرت ــــ کی بجائے ایک اخلاقی ایمان کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں جس کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ نظری نہیں بلکہ عملی ہیں ۔

کانٹ کے نزدیک سب سے اہم امر جو ہمیں اخلاقی ذمہ داری کے احساس سے الٰہیات کی اس نئی تعبیر کی طرف راہنمائی کرتا ہے ، یہ ہے کہ اخلاقی قانون فرض کی پیروی کے اصول کو تسلیم کرنے میں کائنات اور اس میں انسان کی حیثیت کے متعلق کچھ مفروضات مضمر ہیں ۔ ایک اخلاق پسند انسان محسوس کرتا ہے کہ جب تک وہ ان مفروضات کو تسلیم نہیں کرتا ، وہ اس عقیدے کو صحیح نہیں سمجھ سکتا کہ قانون فرض ایک عقلی حکم ہے اور اس پر بلا شرط لاگو ہوتا ہے[۱]۔ اگر ہمیں اپنا فرض بلا کم و کاست بجا لانا ہے تو ہمیں اس کائنات کے متعلق یہ یقین رکھنا پڑے گا کہ کسی انسان کی (جو اس کائنات کا ایک حصہ اور جس پر اس کی زندگی کا دار و مدار ہے) اخلاقی قانون سے وفاداری ہمیشہ ایک معقول عمل ہے ۔ یہ عقیدہ محض ایک خالی تجرید یا انتزاع نہیں ۔ اس میں دو مختلف مخصوص عناصر موجود ہیں : ایک تو یہ ہے کہ انسان جن سے اخلاقی قانون کی پیروی کا تقاضا کیا جاتا ہے ، حیوانی خواہشات اور عقل دونوں کے حامل ہیں ۔ یہ خواہشات یقیناً ہمارے اعمال پر اثر انداز ہوتی ہیں اور ضروری نہیں کہ وہ ہماری عقل کے ماتحت ہوں ۔ دوسرے ، طبعی ماحول جس سے ہمیں مطابقت پیدا کرنا ہوتی ہے ، وہ بظاہر اخلاقی اصولوں کا پابند نہیں ۔ ایسے حالات میں فرض کی ادائیگی سے وابستگی قائم رکھنا اور اس عقیدے پر ایمان رکھنا کہ یہ وابستگی ایک عقلی تقاضا ہے ، اسی وقت ممکن ہے جب ہم یہ یقین رکھیں کہ اخلاقی قانون نفسانی خواہشات پر قابو پا سکتا ہے اور یہ کہ طبعی دنیا میں اخلاقی قانون اور ضبط کارفرما ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ ہم ان کو نظری طور پر ثابت نہیں کر سکتے تاہم ان عقاید پر ایمان رکھنا اخلاقی نقطۂ نگاہ سے ضروری معلوم ہوتا ہے[۲]۔ مذہبی عقیدے کے وہی عناصر جن کو ''تنقید عقل محض'' میں وقوفی حیثیت سے ختم کر دیا گیا تھا ،

---

۱ - ایضاً صفحہ ۲۰۹ و ما بعد ۔

۲ - یہ چیز یاد رکھنی چاہیے کہ ان میں سے ایک عقیدہ نفسیاتی ہے اور دوسرا مابعدالطبیعیاتی ۔

ایک نئے لباس میں پھر ہمارے سامنے آ جاتے ہیں -

اس طرح ایک نیا مسئلہ اور ایک نئی الجھن پیدا ہوتی ہے - اگر اخلاقی نقطۂ نگاہ ان عقاید کو تسلیم کرنے کی طرف ہماری راہنمائی کرتا ہے جن کو علمیاتی معائنہ معروضی صداقت سے محروم گردانتا ہے ؛ تو اب ہمیں کیا کرنا چاہیے ؟[1] ہم یہ جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ یہ عقاید صحیح ہیں لیکن اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ اخلاقی ذمہ داری ان کا تقاضا کرتی ہے - یقیناً ہم اپنی نفی خود نہیں کر سکتے - ایسی گومگو کی حالت میں ہمارے لیے کیا چارۂ کار ہے ؟ اس اہم سوال کا جواب کانٹ یوں دیتا ہے کہ عملی معاملات میں نظری عقل (جس کی فعلیت محض ایک وقوفی قوت کی حیثیت سے ہے) کے بجاے ''عملی عقل'' کو زیادہ فوقیت اور اولیت حاصل ہے[2] - اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسا عقیدہ جو بظاہر مابعدالطبیعی ہے اور جس کا عقلی تقاضا اخلاقی قانون کی غیر مشروط تابع داری کرنا ہے ، جائز طور پر صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے ، اگرچہ معروضی علم کی حیثیت میں اس کا کوئی مقام نہ ہو -

اس نتیجے کی حمایت میں کانٹ دو دلائل پیش کرتا ہے : ایک تو یہ ہے کہ عقل محض کے تنقیدی تجزیے کا نتیجہ دہریت اور الحاد نہیں بلکہ محض تشکیک ہے ، اس میں مذہبی مفروضے کا انکار مضمر نہیں تھا - اس کا مقصد صرف یہ دکھانا تھا کہ اس مفروضے کی صحت یا عدم صحت کے متعلق انسان کوئی حتمی علم نہیں رکھتا - نتیجہ سلبی تھا اور اس کا مقصد محض انسانی علم کی مبالغہ آمیز قوت کے متعلق غلط اندازوں کو دور کرنا تھا - دوسری طرف اخلاقی قانون کو قبول کرنے کے مضمرات خود اس قانون کی طرح غیر مبہم اور ایجابی تھے - یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ محض شکی معاملے کی خاطر ہم کسی ایجابی یقین سے چشم پوشی نہیں کر سکتے - نظری تحقیق جس کا مقصد علم کا حصول ہو ، ایک انسانی فعل ہے جو خود ایک عمل ہے - دوسرے انسانی افعال کی طرح وہ بعض دلچسپیوں کا اظہار ہے جو دوسرے محرکات کی طرح

---

۱ - اس سے پہلے کوئی مغربی دینی فلسفہ اس الجھن سے دو چار نہیں ہوا ، کیوں کہ کسی میں بھی اخلاقی اصول کو خود اختیاری حاصل نہ تھی -

۲ - ایبٹ ''کانٹ کا نظریۂ اخلاق'' صفحہ ۲۱۶ ومابعد -

عمل میں منتج ہوتی ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ سے نظری عقل عملی عقل کی ایک شاخ قرار پاتی ہے ۔ مؤخرالذکر انسان کی عقلیت کا ایک جامع اظہار ہے اور علم کی تلاش اس کا محدود حصہ ہے ۔ ایک کل یقیناً اپنے اجزا پر اولیت رکھتا ہے ، اس لیے ''ہم خالص عملی عقل سے یہ تقاضا نہیں کر سکتے کہ وہ اپنے آپ کو نظری عقل کے ماتحت کر لے کیوں کہ تمام دلچسپی آخر کار عملی ہوتی ہے ۔ نظری عقل کی دلچسپی بھی مشروط ہوتی ہے اور جب عقل کو عملی کام میں لگایا جاتا ہے تب جا کر وہ مکمل ہوتی ہے[۱] ۔''

اب سوال یہ ہے کہ اُن عقاید کا کیا مقام ہے جو معروضی علم کی نگاہ میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے لیکن جب اخلاقی فرض سے رغبت کے مضمرات کو دیکھا جائے تو وہ قابل تصدیق علم سے کہیں زیادہ قابل قدر نظر آتے ہیں ؟ کانٹ انہیں ''عقل عملی کے مفروضات'' کا نام دیتا ہے ۔ وہ یہ واضح کر دیتا ہے کہ ایک خاص حالت کے سوا ان کو نظری تفہیم کی توسیعیت نہیں سمجھنا چاہیے ۔ ان کی صحت ایک یقینی اخلاقی ایمان کی سی ہے ۔ وہ ہمارے وقوف کی توسیعیت نہیں کیوں کہ ان کو قبول کرنے سے ''تنقید عقل محض'' میں دیے ہوئے علم کے تجزیے اور اس کی حدود میں کسی قسم کی ترمیم ممکن نہیں ۔ اس لیے وہ کسی سائنسی مابعدالطبیعیات کی اساس نہیں بن سکتے ، ان سے کسی قسم کے منضبط استنباط حاصل نہیں کیے جا سکتے اور نہ ہم انہیں اپنے علم میں اضافہ متصور کر سکتے ہیں ۔ کانٹ کہتا ہے : ''ہم نظری نقطۂ نگاہ میں ان کا کوئی ایجابی استعمال نہیں کر سکتے[۲] ۔'' کم از کم ایک حیثیت میں وہ نظری عقل کی بصیرت میں ضرور اضافہ اور وسعت پیدا کرتے ہیں ۔ عقلی دلائل کی بنا پر ہمیں یقین ہے کہ وہ مقدمات جن میں ان عقاید کا اظہار ہوتا ہے ، صحیح اور درست ہیں اور وہ ماورائے حس موجودات جن کی طرف وہ اشارہ کرتے ہیں ، حقیقی ہیں ۔ ''تنقید عقل محض'' سے اس قسم کا یقین پیدا نہ ہو سکا ، لیکن ان کی صحت قابل تصدیق سائنسی وقوف کی سی نہیں بلکہ اس ایمان و یقین کی سی ہے جو عقل عملی پر مبنی ہے ۔ وہ ایک عقلی ایمان ہے کیوں کہ اخلاقی قانون

---

۱ ۔ ایضاً ، صفحہ ۲۱۸ ۔

۲ ۔ ایضاً صفحہ ۲۳۲ ۔

(جس کے وہ استنباط ہیں) سے وابستگی اس حقیقت کو ثابت کرتی ہے کہ وہ ہماری فطرت عقلیہ کا بلند ترین اظہار ہے ۔ وہ علم نہیں ، ایمان ہے کیونکہ اس کا بنیادی کام سائنسی تشریحات میں وسعت پیدا کرنا نہیں بلکہ ہماری اس اخلاق زندگی کی وضاحت ہے جو ایک طرف ہماری نفسانی فطرت کے وجدانات اور دوسری طرف اس مادی کائنات کی اساسی ساخت سے مربوط ہے ۔ اس ایمان کے عناصر وہ مابعدالطبیعی بصیرتیں نہیں جن کی مدد سے ہم محدود تفکر کی وقوفی پابندیوں سے آزاد ہوتے ہیں بلکہ وہ اطمینان بخش تیقنات ہیں جن کے بھروسے پر ہم عقل و فہم سے زندگی بسر کرتے ہیں ۔

عقل عملی کے مفروضات کیا ہیں؟ یہ تین ہیں : روح کی علت و معلول کی پابندیوں سے آزادی ، اس کی بقا اور خدا کا وجود ۔

جیسا کہ ''تنقید عقل محض'' سے معلوم ہوا ہے ، وقوف کے لیے آزادیٔ ارادہ ممکن نہیں ۔ علیت جو تفہیم کا مقولہ ہے ، ہر واقعے کے لیے عمومی اور لزومی طور پر مستعمل ہوتی ہے ۔ ہم صرف علت و معلول کی اصطلاح ہی میں اسے سمجھ اور اس کی تشریح کر سکتے ہیں[1] ۔ چنانچہ جب کبھی کوئی انسانی عمل ، علم کا معروض بنتا ہے ، وہ ایک ایسے سلسلۂ عقل کا کلی طور پر پابند ہوتا ہے جو ہماری زندگی کے ابتدائی سالوں تک چلا جاتا ہے ۔ درحقیقت وہ ایسی علتوں سے مربوط ہوتا ہے جو ہماری ذاتی زندگی کے آغاز سے کہیں پہلے سے موجود ہوتی ہیں ؛ اس طرح سائنسی جبر مذہبی جبر پیدا کرتا ہے ۔ ہماری زندگی کی تعمیر کا دار و مدار ایسے واقعات پر ہے جو مدت ہوئی ختم ہو چکے ہیں اور جو ہمارے اختیار اور تمناؤں کے اثر سے کہیں ماوراء ہیں ۔ ہم جو کچھ کرتے ہیں اس لیے نہیں کرتے کہ وہ صحیح ہے بلکہ اس لیے کہ ہم لزومی علتوں کے ہاتھوں مجبور ہیں ۔ لیکن جب ہم اخلاق ذمہ داری کے نقطۂ نگاہ سے اس حالت کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ آزادی اور اختیار عملی عقل کا ایک ناگزیر مفروضہ ہے[2] ۔ قانون فرض ہم سے عمل صواب کا مطلقاً تقاضا کرتا ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم فرض کی پیروی کی قوت رکھتے ہیں ، خواہ نفسانی خواہشات کے تقاضے کتنی

---

۱ ۔ ''تنقید عقل محض'' صفحہ ۴۶۹ و مابعد ۔

۲ ۔ ایبٹ مذکورہ بالا ۔ صفحہ ۱۸۴ و مابعد ۔

قوت سے ہمیں اس سے انحراف کی ترغیب دیتے رہیں ۔ جو چیز اخلاقی طور پر واجب ہے اس کا کرنا ہماری قدرت میں ہے ۔ اگر یہ قوت ہمیں میسر نہ ہوتی تو ہم سے کسی اخلاقی عمل کا مطالبہ غیر معقول ہوتا ۔ چنانچہ اخلاقی عامل کی حیثیت سے ہم نفسانی خواہشات کی تحریص سے بالکل آزاد ہیں ۔ اگرچہ ایک دوسرا شخص جو ہمیں خارجی طور پر دیکھ رہا ہوتا ہے ، یہی سمجھتا ہے کہ ہم ان خواہشات کے آگے سر تسلیم خم کر دیں گے ۔ یہ صحیح ہے کہ ہم نے اکثر اپنی زندگی میں اخلاقی قانون سے روگردانی کی ہوگی لیکن حقیقت یہی ہے کہ ہم اخلاقی تقاضوں کے مطابق عمل کرنے میں بالکل آزاد ہیں ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک طرف ہماری ایک تجربی ذات ہے جو خواہشات و ہیجانات سے بھرپور ہے اور یہی وہ ذات ہے جسے علم کی متلاشی تفہیم دریافت کر سکتی ہے ۔ لیکن دوسری طرف ایک ماورائے حس اخلاقی ذات بھی ہے جو ہماری حقیقی خودی کی حیثیت میں ادنیٰ تجربی ذات پر حاوی ہوتی ہے ۔ ہم اس کا علم حاصل نہیں کر سکتے[1] لیکن اخلاقی طور پر ہمیں اس کے وجود کا یقین ہے اور اخلاقی یقین عام علم سے بالا ہے ۔

شخصی بقا اور خدا کے وجود کے متعلق کانٹ نے جس اخلاقی نقطۂ نگاہ سے بحث کی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ بعد کے لوگوں نے اور حتیٰ کہ ان لوگوں نے بھی جو اس کے دوسرے دلائل سے متفق تھے ، اس پر سخت تنقید کی ہے ؛ چنانچہ کوئی موجودہ مذہبی فلسفی اس کی تائید کے لیے تیار نہیں ۔ خود کانٹ بھی بعد میں اس سے مطمئن نہ رہا اور مذہب کے متعلق جو تنقید اس نے آخری دنوں میں کی ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے پہلے دلائل کو ترک کر دیا[2] ۔ ان کی جگہ جو استدلال وہ پیش کرنا چاہتا تھا وہ واضح نہیں ۔ البتہ ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ خدا کا انکشاف حکم مطلق اور اس اثر کے ذریعے ہوتا ہے جو اس

---

۱ ۔ بعض دفعہ کانٹ نے آزادیٔ اختیار کو دوسرے مفروضات سے اس بنا پر متمیز کیا ہے کہ ہم اس کا علم رکھتے ہیں ۔ دیکھیے ایبٹ صفحہ ۲۰۰ ۔

۲ ۔ دیکھیے کانٹ کی کتاب (Opus Postumum) مرتبہ ای ۔ ایڈکس (Adicks) ۱۹۲۰ء ۔

حکم سے ہماری ذات پر مترتب ہوتا ہے ۔ اس کے جدید پیروؤں کی تعلیم کا جائزہ ہم ابھی لیں گے ۔

اس طرح سائنس اور مذہب میں مطابقت پیدا کر کے کانٹ نے الٰہیات کی قلب ماہیت کر دی ۔ الٰہیات کبھی محض ایک مابعدالطبیعی قسم کا علم تھا ، اب اس کی بنیاد مضبوط اخلاق بصیرت پر استوار ہوئی ۔ یہ ایک ایسا ایمان و یقین ہے جس کا اساسی مقصد ہماری اخلاقی زندگی کی توضیح اور وسعت و گہرائی ہے ۔ یہ اس کا کام نہیں کہ ہمارے مبلغ علم کو وسیع کرے یا اس معاملے میں سائنس کا مقابلہ کرے ۔ سپینوزا کے نزدیک سائنس یا علم کی تلاش مذہب کی روح کے مترادف ہے ۔ ہیوم کے خیال میں اس سے مذہب کی صداقت کے دعوے کی تردید ہوتی ہے ۔ کانٹ کے نزدیک سائنس اور مذہب دو مختلف مشاغل ہیں جن کے اپنے اپنے مقاصد ہیں لیکن جن میں کسی قسم کے تصادم کی کوئی گنجائش نہیں ۔ سائنس کا میدان ممکنہ علم ہے اور اسے آزادی ہے کہ جس طریقے سے چاہے وہ اپنا کام جاری رکھے ۔ مذہب کا کام اخلاق وابستگی کو منور کرنا اور اس میں ایک آفاق سنجیدگی پیدا کرنا ہے ۔

کانٹ کے نزدیک مذہب کی صحیح حیثیت اخلاق فرض پر منحصر ہے ۔ مذہب کا کام یہ ہے کہ تمام فرائض خدائی احکام کے طور پر تسلیم کیے جائیں[1] ۔ ہم ان اعمال کو فرائض اس لیے قرار نہیں دیتے کہ خدا نے ہمیں ان کی پیروی کرنے کا حکم دیا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ احساس فرض ہمیں ایک ذات بالا کے اثبات کی طرف راہنمائی کرتا ہے جس کی مشیئت اس اخلاق قانون میں جاری و ساری ہے ۔

اس طرح اخلاقیات اولین اور آزاد حیثیت کی حامل ہے اور مذہب ثانوی اور مشتق ہے ، اگرچہ عقلی طور پر وہ قابل توثیق ہے ۔ اس کے عقاید و ایمانیات اخلاق ذمہ داری کے عقلی نتائج اور استنباط ہیں جن کا دائرۂ عمل سائنسی علوم سے مختلف اور علیحدہ ہے ۔ ان میں کسی قسم کے تصادم کی کوئی گنجائش نہیں ۔ یہ ضمیر و ارادے کا حلقۂ عمل ہے ۔ ''خدا کے تصور

---

۱ ۔ ایبٹ ۔ کتاب مذکور ۔ صفحہ ۲۲۶ ۔

کا تعلق طبیعیات کی بجائے اخلاق سے ہے[1] ۔''

کانٹ شاید یہ محسوس نہ کر سکا کہ اگر الٰہیات کے اس نئے طریق کار کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے مسلمہ مذہبی تصورات سے مفہوم میں کافی تبدیلی پیدا ہو جائے گی ۔ بادی‌النظر میں اس کے بیانات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس طریقے سے اس نے خدا اور روح کے قدیم تصورات کو نہ صرف ایک نئے لباس میں پیش کیا ہے بلکہ انہیں صحیح ثابت کر کے دکھا دیا ہے، حالانکہ قدیم الٰہیات ان کو ثابت کرنے سے قاصر رہی تھی ۔ اس قلب ماہیت کا ذکر فیلکس ایڈلر کے مذہبی فلسفے پر بحث کرتے ہوئے کیا جائے گا ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کانٹ نے اس نئی الٰہیات کی فلسفیانہ بنیاد کی تشکیل کر دی مگر اس کے منطقی نتائج کی وضاحت کا کام دوسروں کے ذمے ڈال دیا ۔

کچھ تو اس نقطۂ نگاہ کی اپنی اپیل کے باعث اور کچھ کانٹ کے زیر اثر مذہبی مباحث میں یہ اخلاقی طریق کار انیسویں صدی میں زیادہ عام ہوتا گیا ۔ فشٹے نے جو کانٹ کا پیرو اور اس کا ہم عصر مگر عمر میں چھوٹا تھا ، اخلاقی خودی کو ایک مابعدالطبیعی اصول کی حیثیت میں پیش کیا ۔ اس نے کائنات کی ساخت اور زندگی کی تشریح اسی کی روشنی میں کی ۔ اس کے ہاں اخلاقی ایمان ہی وہ ذریعہ ہے جس سے انسان غیر مرئی روحانی مملکت میں اپنے آپ کو ایک فرد کی حیثیت سے محسوس کرتا ہے ۔ یہی روحانی مملکت جس کی تعبیر اس نے ایک اخلاقی ارادے اور مشیئت کے طور پر کی ، حقیقت مطلقہ ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ کانٹ اس قسم کے تصورات کو پسند نہ کرتا ۔ اس طرح اس کا عملی ایمان ایک نئے مابعدالطبیعیاتی وقوف میں تبدیل ہو کر رہ گیا ۔ ایک دوسرا ہم عصر اور عمر میں چھوٹا فلسفی شلائرماشر (Schleiermacher) تھا جس کا فلسفۂ مذہب کانٹ کا مرہون منت تھا ۔ اس کا ذکر اگلے باب میں کیا جائے گا ۔ اس صدی کے وسط میں کانٹ کے اخلاقی نقطۂ نگاہ کا زیادہ اثر جہاں تک اس کا تعلق فلسفیانہ مسائل سے تھا ، ہرمین لوٹسے (Lotze) کے نظام فلسفہ پر ہوا ۔ کچھ عرصہ بعد کانٹ اور لوٹسے کے زیر اثر البرٹ ریشل (Ritschl) نے پروٹسٹنٹ الٰہیات کی نئی تشکیل کی ۔ ایسے لوگوں کی وساطت سے کانٹ کی اخلاق عینیت جدید مذہبی نظام ہائے فلسفہ میں داخل ہوئی ۔

---

۱ - ایضاً - صفحہ ۲۳۸ -

فیلکس ایڈلر کا فلسفۂ مذہب

عصری مذہبی تحریکوں میں اخلاق ثقافت کی تحریک کانٹ کے نظریۂ مذہب سے بہت زیادہ متاثر نظر آتی ہے۔ اس کا مقصد ایک دینی معاشرے کا قیام ہے۔ اس تحریک کا نصب‌العین ''علم، عمل اور صواب کی محبت'' میں مسلسل ترقی تھا[1]۔ ''صواب'' کا تصور کانٹ کی پیروی میں اختیار کیا گیا، یعنی اس کا مرکزی مفروضہ یہ ہے کہ چونکہ ہر فرد ایک اخلاق فطرت کا حامل ہے اس لیے وہ ایک واجب‌التحریم ہستی ہے۔ اس سوسائٹی کے اراکین کے لیے یہی مفروضہ ایک الٰہیاتی عقیدہ بن گیا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ باہمی امداد اور اشتراک سے اس اصول کے مفہوم کا واضح تر احساس پیدا کریں تاکہ اس کی روشنی میں انفرادی اور اجتماعی مسائل کا جائزہ لیا جا سکے اور اپنے اعمال میں زیادہ مکمل طور پر اس کی پیروی کی جا سکے۔ اس طرح اس نصب‌العینی اخلاق سماج سے عقیدت پیدا کی جائے جو ان کے اصولوں کے مطابق ایک بلند ترین مقصد کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس بنیادی مقصد میں ایمان رکھنے کے بعد سوسائٹی کے اراکین کو اجازت تھی کہ دوسرے معاملات میں وہ جو عقیدہ چاہیں رکھیں۔ بعض حالات میں وہ اختلافات کو نہ صرف پسند کرتے تھے بلکہ ان کو تقویت دیتے تھے کیونکہ ان کا خیال تھا کہ ان اختلافات کے باعث ہی انسانی فکر میں انگیخت ہوتی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اس بنیادی عقیدے کے علاوہ اور کوئی عقیدہ ایسا اہم نہیں کہ اس میں وہ اپنے اراکین سے یک جہتی کا تقاضا کرتے[2]۔

اگرچہ اس تحریک کا کوئی عقیدہ نہیں اور نہ وہ کسی کو عقلی سند کی حیثیت میں تسلیم کرتے ہیں، تاہم اس کے فلسفیانہ اصولوں کی توضیح ڈاکٹر فیلکس ایڈلر کی مرہون منت ہے جو اس کا بانی اور تقریباً نصف صدی

۱۔ ایف ایڈلر ''اخلاقی تحریک کا مقصد'' صفحہ ۲۔

۲۔ اس سے یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ اس سوسائٹی کے تمام اراکین اخلاق عینیت کے اس مفہوم میں حامی تھے جس کو یہاں بیان کیا گیا ہے۔ ان میں سے اکثر انسیت پرست تھے جن کا اخلاق عقیدہ اساسی طور پر کانٹ کا سا تھا۔ دیکھیے باب گیارہ۔

سے زیادہ عرصہ اس کا راھنما اور لیڈر تھا ۔ ذیل میں ہم نے کوشش کی ہے کہ اخلاق عینیت کے پیش کردہ دینی فلسفے کے اہم مسائل کے حل کو ڈاکٹر ایڈلر ہی کی زبان میں بیان کیا جائے ۔

ڈاکٹر ایڈلر نے کانٹ کے اس اخلاقی اصول کو اساسی طور پر تسلیم کیا ہے کہ انسانی ذات واجب‌التحریم ہے اور اس اصول کی خلاف ورزی کسی حالت میں بھی نہیں ہونی چاہیے ۔ لیکن اس اخلاقی خودی کی ماہیت کے متعلق ڈاکٹر ایڈلر کا بیان کانٹ کے بیان سے (جو ''عقل عملی'' اور ''احساس فرض'' جیسے تصورات پر مشتمل ہے) کہیں زیادہ بہتر ہے ۔ اس سلسلے میں اس نے یہ تصور پیش کیا کہ ہر خودی اساسی طور پر دوسری خودیوں سے اس طرح وابستہ اور مربوط ہے کہ سب مل کر ایک اخلاقی امت بناتے ہیں جو اپنے مضمرات میں آفاقی ہے ، یعنی اس سے کوئی ایسا شخص خارج نہیں کیا جا سکتا جو اخلاقی عمل کی اہلیت رکھتا ہے ۔ ایسی اہلیت تقریباً سبھی انسانوں میں پائی جاتی ہے اور یہی وہ صفت ہے جس کے باعث وہ حیوانوں اور کم تر مخلوق سے متمیز ہوتے ہیں ، اس لیے انسانوں کا استحصال یا ان کو بطور آلۂ کار استعمال کرنا سخت ممنوع ہے ۔ لیکن انسانوں کا باہمی تعلق محض اس سلبی رجحان پر مشتمل نہیں ۔ اس تعلق اور اشتراک باہمی کا ایجابی پہلو یہ ہے کہ ہر شخص کا فرض ہے کہ دوسروں کے اخلاقی مقاصد کے حصول میں معاون ہو ۔ دوسرے انسان کو اخلاقی خودی کا حامل سمجھنے کا مفہوم یہ ہے کہ ان تمام بھلائیوں کی تلاش میں ان کے ساتھ اشتراک عمل کیا جائے جو اس اخلاقی مقصد کے حصول کے لیے لازمی ہیں ۔

ڈاکٹر ایڈلر کا خیال ہے کہ اگرچہ اخلاقی ذمہ داری ایک آفاقی حقیقت ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر شخص سے بالکل ایک جیسے عمل کی توقع کی جائے ؛ ایسے عمل کی جو اپنی تفصیلات میں ہر طرح کسی دوسرے شخص کے عمل سے متماثل ہو ۔ ہر شخص ایک انفرادی خصوصیت کا حامل ہے اور انسان کی روحانی زندگی کے ارتقا میں اس کا ایک خصوصی مقام ہے ۔ جب ہم ایک اخلاقی اجتماع اور اخلاقی امت کے قیام کے طالب ہیں تو اس کا مفہوم ایڈلر کے نزدیک یہ ہے کہ ہم میں سے ہر ایک دوسرے انسان کو اس بات کا موقع دے کہ وہ اپنی خصوصی صفات کا آزادانہ اظہار

کر سکے اور اس طرح وحدت و کثرت کا ایک بہترین اجتماع ممکن ہے ۔ نیز اس اخلاقی امت کے افراد اگر ایک طرف اپنی متنوع تخلیقی قوتوں کا اظہار کر سکیں گے تو دوسری طرف ان میں باہمی رواداری ، اشتراک عمل اور باہمی تعاون کا مظاہرہ بھی ہوگا ۔ ایڈلر نے اس کو یوں بیان کیا ہے : ''ہر انسان کا خصوصی اختلاف ایسا ہونا چاہیے جس سے باقی سب کے اسی طرح کے خصوصی اختلافات ممکن ہو سکیں ۔'' اگرچہ یہ کلیہ بظاہر انتزاعی و مجرد شکل میں پیش کیا گیا ہے لیکن عمل کا جو عموعی راہنما قاعدہ اس میں مضمر ہے وہ بالکل سادہ اور عملی ہے ۔ اس کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے : ایسا عمل کرنا چاہیے جس سے دوسروں کی خصوصی خوبیاں ابھریں اور اس طرح وہ خوبیاں اپنی پوری درخشانی سے تم میں بھی پیدا ہوسکیں ۔[1] کانٹ کی طرح ایڈلر کا خیال ہے کہ یہ اصول اس معنی میں مطلق ہے کہ یہ ایک ماوراء حس اور غیر زمانی سند کا حامل ہے ۔ اس کی دلیل ابھی زیر بحث آئے گی ۔

لیکن ہمیں اس امر کا علم کیسے ہوتا ہے کہ کوئی خوبی ایسی ہے جو کسی دوسرے میں یا ہماری ذات میں قابل اظہار ہے ؟ کانٹ کی پیروی میں ڈاکٹر ایڈلر کا خیال ہے کہ اگر ''علم'' کے صحیح مفہوم کو سامنے رکھا جائے تو ہم اس بات کے متعلق کوئی ایسا علم نہیں رکھتے ۔ یہ ایک مفروضہ ہے جس کو تسلیم کرنے کا جواز ہمارے اخلاقی تجربے کے نتائج ہیں ۔ اس کی تشریح اس کے خیال میں اسی طرح ممکن ہے اگر ہم فرض کر لیں کہ ہماری ذات ایک حقیقی اور متحرک روحانی خودی کی حامل ہے ۔ یہ خودی ایک نصب العینی اخلاقی امت کی ایک رکن ہے ۔ ایک طرف ایک طبعی واقعہ ہے جس کی تشریح اس کے اجزا اور ان کے نسیجی تعلقات کے تجزیے و تحلیل سے کی جا سکتی ہے ۔ دوسری طرف اخلاقی تجربہ ہے جس کی کلی حقیقت اور خصوصی ماہیت کا دار و مدار ایک عظیم کل یعنی کلی اخلاقی امت میں ایک خاص مقام رکھنے پر ہے ۔ ان دونوں حقیقتوں میں ایک مطلق فرق ہے جس کو کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ۔ اول الذکر کے لیے تجزیہ و تحلیل بہترین طریقہ ہے لیکن اگر یہی طریقہ دوسرے کے لیے استعمال کیا جائے تو اس کا انفرادی

---

۱ ۔ ایف : ایڈلر : '' زندگی کا ایک اخلاقی فلسفہ'' صفحہ ۷۳ ، ۱۱۶ ، ۱۲۱ ، ۲۲۰ و مابعد ۔

وجود ختم ہو جاتا ہے ۔ اخلاقی عمل ایک ایسا عمل ہے جو عامل سے اس حیثیت سے سرزد ہوتا ہے کہ وہ اس کائنات میں تمام دوسرے اخلاقی افراد سے ایک رشتے میں مربوط ہے ۔ جہاں طبعی فطرت کے کل مجموعے کو جاننا ناممکن ہے کیوں کہ سائنس کا تحلیلی طریق کار اس کام کو سرانجام نہیں دے سکتا ، وہاں ایک اخلاقی حقیقت کا تجربہ اسی طرح ممکن ہے اگر اس کو اس کل کے ساتھ مربوط سمجھا جائے جس کا وہ ایک حصہ ہے ۔ اخلاقی طور پر ایک مکلف انسان کی حیثیت سے ہم اس کل اور اس کے اجزا کی حیثیت سے اپنی ذمہ داری سے بلاواسطہ طور پر خبردار اور واقف ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں ۔ اس شعور کے خصوصی اثرات تھوڑے یا زیادہ ہمارے تجربے میں ظاہر ہوتے ہیں ۔ ہم اپنی ذات پر اس کل کا اثر محسوس کرتے ہیں اور اس احساس کا جواز صرف ایک نصب العینی روحانی امت کی حقیقت کو تسلیم کرنے پر ہے ، ایسی امت جو اس شعور کا معروض ہے ۔ ۱

ایڈلر کے اس فلسفے کی خصوصیات کا خلاصہ چار مقدمات کی شکل میں پیش کیا جا سکتا :

(۱) ہمیں اس حقیقت کا پورا پورا شعور ہے کہ ہر انسانی انا اپنی ذات میں کچھ غایات و مقاصد کا حامل ہے ۔

(۲) اس شعور میں یہ حقیقت و احساس مضمر ہے کہ ہم تمام اخلاقی افراد ایک نصب العینی، امت کے افراد ہیں ۔

(۳) یہ احساس ہمارے اعمال اور ہماری سیرت میں ایک نمایاں امتیاز پیدا کرتا ہے ۔

(۴) یہ فرق اس نصب العینی کل کی حقیقت کو ثابت کرتا ہے جس کے زیر اثر اس امتیاز کا احساس پیدا ہوتا ہے ۔

ان بنیادوں پر ایک اخلاقی الٰہیات کی تعمیر کی گئی جس کے دو بڑے اصول ہیں : اول ، اخلاقی اختیار کا اثبات ۔ ایڈلر کے ہاں اس کا وہی مقام ہے اور اسی بنیاد پر اس کا اثبات کیا گیا ہے جیسا کہ کنٹ کے ہاں ۔ اختیار سے مراد آفاقی اخلاقی کل سے رابطے کی قوت ہے اور جہاں کہیں اخلاقی تجربہ موجود ہوگا ، اختیار بھی موجود ہوگا ۔ اگر اسے تسلیم نہ کیا جائے تو ایک

---

۱ ۔ ایضاً ۔ کتاب دوم ، باب سوم ۔

طبعی عمل (جس کی ماہیت کا دار و مدار اس کے اجزا کی باہمی ساخت پر ہوتا ہے) اور اخلاق شعور کا بنیادی امتیاز ختم ہو جاتا ہے۔ دوسرے، جہاں پہلے خدا اور بقاء شخصی کے قدیم تصورات کو اخلاق بنیادوں پر ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی رہی، وہاں ایڈلر محض ایک ایسی لامحدود روحانی کائنات کے جوہر کے اثبات پر اکتفا کرتا ہے جو انسانیت کے زمانی دور سے ماوراء ہے اور جس میں وہ باقی رہتا ہے اور جو ہر انسانی فرد میں صحیح طور پر قابل قدر ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ اصول اخلاق انا کی ماہیت اور اس کی قدر مطلق کے نظریے میں مضمر ہے۔ روحانی امت کا یہ تصور جس کی تصدیق ہمارے تجربے میں ہوتی ہے اور جو اخلاق انا کے خصوصی ماحول پر مشتمل ہے، محض آدمیوں اور عورتوں تک محدود نہیں اور نہ وہ زمانی اور مکانی پابندیوں سے متاثر ہے۔ اس میں وہ تمام ہستیاں شامل ہیں جو ایک دوسرے سے اخلاقی تعلقات قائم کر سکتی ہیں۔ اخلاق وجود ہونے کی حیثیت سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ اس امت کے افراد کے طور پر ہم اپنے تمام امکانات کو نمایاں کر سکیں۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ مقصد اس محدود دنیا میں حاصل نہیں ہو سکتا۔ ''جب ہمیں اس امر کا مکمل احساس ہو جائے تو ہمیں اس حقیقت کی اہمیت معلوم ہوگی کہ اس احساس کے باوجود ہم ایک قسم کے (خارجی) دباؤ کے زیر اثر ناقابل رسا منزل تک پہنچنے کی کوشش میں مستقل مزاجی سے مشغول رہتے ہیں اور پھر جب ہم اس تلاش میں سرگرداں ہوتے ہیں کہ ہمیں اس (خارجی) دباؤ کا صحیح منبع و مصدر معلوم ہو سکے تو ہمیں احساس ہوتا ہے کہ ہمارے اس محدود وجود میں ایک لامحدود فطرت کا اثر موجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں جب ہمیں احساس ہوتا ہے کہ ایک محدود ہستی کے لیے اس محدود دنیا میں منزل تک پہنچنا ناممکن ہے تو یہ یقین پیدا ہوتا ہے کہ ایک لامحدود دنیا ہے اور ہم ایک لامحدود فطرت کے حامل ہونے کی حیثیت سے اس میں شریک ہیں۔'' چنانچہ اخلاق ارتقا کا مقصد، عقلی سطح پر، ایک ابدی روحانی کائنات کی حقیقت کا ناقابل تسخیر یقین اور واضح مشاہدے کا حصول ہے—ایسی روحانی کائنات جس میں ہم پوری طرح شامل ہیں۔ یہ یقین و مشاہدہ محض وقوفی نوعیت کا نہیں بلکہ جیسا کہ کانٹ کا خیال ہے، ایک اخلاق مفروضے کی حیثیت رکھتا ہے۔[1]

۱۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۳۰، ۱۵۰، ۳۵۹ و مابعد۔ ''روحانی نصب العین کی تشکیل نو'' صفحہ ۲۱۷ و مابعد۔

چنانچہ اس محدود زندگی کی دنیا سے بالا ایک لامحدود روحانی دنیا موجود ہے جو ہمیں اپنی بلندیوں کی طرف دعوت دیتی ہے اور جس کے لیے بلند اخلاقی ہمت کی ضرورت ہے اور جو اخلاقی اقدار کی حفاظت کا تقاضا کرتی ہے۔[۱] یہ مادی شخصی وجود البتہ باقی نہیں رہے گا جیسا کہ شخصی بقا کے نظریے کا تقاضا ہے۔ لیکن ایڈلر اس حقیقت مطلقہ کی مذہبی تعبیر کا قائل نہیں۔ اس کے ہاں روحانی امت کا تصور خدا کے تصور کا بدل ہے۔

ایڈلر نے اخلاقی عمل کے بلند ترین اصول (یعنی ایسا عمل کرنا چاہیے جس سے دوسروں کی خصوصی اخلاقی خوبیاں اجاگر ہوں اور اس طرح خود عامل کی اپنی خوبیاں بھی ابھریں) کی بنیاد پر عصری زندگی کے سماجی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اس کا خیال ہے کہ اس اصول مطلق کی مدد سے اپنے تجربی علم کی روشنی میں جو ہمیں انسانی نفسیات اور عمرانیات سے حاصل ہوتا ہے، ان کو حل کیا سکتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ علم کو زیادہ سے زیادہ وسیع کیا جاتا رہے۔ سماجی اصلاح کا صحیح مقصد بہت انقلابی اور دور رس ہے، یعنی سماجی اداروں کی تاسیس اس طرح ہو کہ وہ انسان میں ایسا شعور پیدا کریں جس سے وہ آہستہ آہستہ اپنے آپ کو ایک کامل اخلاقی انا کا حامل سمجھنا شروع کر دے۔[۲] موجودہ وقت کے بہترین سماجی ادارے بھی اس قسم کی راہ نمائی سے قاصر ہیں اس لیے ہماری ذمہ داری اور بھی زیادہ مشکل ہے۔

ایڈلر کے خیال میں بڑے بڑے سماجی ادارے اخلاق نقطۂ نگاہ سے ایک مراتبی سلسلے کی نوعیت رکھتے ہیں۔ سب سے پہلے خاندان ہے۔ ہر فرد خاندان میں پیدا ہوتا ہے اور یہی وہ ادارہ ہے جس کے محبت بھرے ماحول میں ایک قسم کے اخلاقی تعلق کا تجربہ حاصل ہوتا ہے۔۔۔خاص طور پر وہ تعلق جو پختہ لوگ چھوٹی عمر کے بچوں کے ساتھ رکھتے ہیں۔ اس تعلق اور سلوک کا بہترین اظہار والدین اور بچوں کے درمیان نظر آ سکتا ہے۔ اخلاقی تعریم و تکریم کا جذبہ خاندان سے پیدا ہو کر دوسرے سماجی اداروں میں

۱۔ اس قسم کی روحانی کائنات کی حقیقت میں ایمان اخلاقی عینیت کا ایک بڑا امتیازی نشان ہے جو اسے انسیت Humanism سے متمیز کرتا ہے۔

۲۔ ایف۔ ایڈلر ”زندگی کا ایک اخلاقی فلسفہ“ صفحہ ۲۵۷ و مابعد، ۲۶۱۔

پھیلتا ہے ۔ اس سلسلے کا آخری رکن مذہبی ادارہ ہے ۔ یہ گویا عالم گیر اخلاقی امت کا ایک زمانی و مکانی اظہار ہے ۔ ''روحانی کائنات اکبر کے مقابلے پر ایک کائنات اصغر'' یا ایک ابدی اور لامحدود ''نصب العینی معاشرے کا چھوٹے پیمانے پر نقشہ ۔'' یہی ادارہ وہ معیاری اصول مہیا کرتا ہے جس کی مدد سے اس سے پہلے سماجی اداروں کی آہستہ آہستہ نئی تشکیل ہوئی ہے ۔ ان دونوں کے درمیان تین اہم ادارے ہیں : مدرسہ ، پیشہ ورانہ جماعت جس کا رکن انسان بعد میں ہوتا ہے اور ریاست ۔ اخلاقی بنیادوں پر قائم معاشرے میں یہ پانچ ادارے ایک سلسلۂ متتابعہ بناتے ہیں جن سے گزر کر ہر شخص اخلاقی پختگی حاصل کرتا ہے [1] ۔ ان میں سے ہر ایک پر بحث کرتے ہوئے ہم دیکھیں گے کہ وہ اس ترتیب میں کیوں اور کیسے مربوط ہیں ۔

ایڈلر کا خیال ہے کہ خاندان خاص طور پر اہم ہے ، چوں کہ اس کی بنیاد فطری محبت پر قائم ہے جس کے باعث وہ انسانوں میں ایک صحیح قسم کا اخلاقی رشتہ پیدا کرنے میں مددگار ثابت ہوتا ہے ۔ خاندان ہی اس قابل ہے کہ وہ اس بیج کو پرورش کرے جو دوسری جماعتوں کے باہمی تعلقات میں ایک اعتدال پیدا کر دیتا ہے اور آہستہ آہستہ ان میں اخلاقی روح پیدا کر دیتا ہے ۔ خاندان میں ایک طرف خاوند اور بیوی کی باہمی محبت اور وابستگی اور دوسری طرف بچوں سے محبت و شفقت اور ان کی ہمدردانہ راہنمائی ، یہ دونوں اخلاقی نصب العین کے حصول میں ممد و معاون ہوتے ہیں اور انسانی ذات کے متعلق جذبۂ تکریم پیدا کرنے میں مددگار ثابت ہوتے ہیں ، جس کے باعث دوسرے سماجی گروہ بھی اس نصب العین کے تقاضوں سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ جہاں کہیں بھی دنیا میں مقابلتاً زیادہ مہذب اور ترقی یافتہ گروہ کم ترقی یافتہ گروہوں سے متعلق اپنی اخلاقی ذمہ داری کا احساس کرتے ہیں ، اس کی بنیاد خاندان کے اس جذبے پر مبنی ہے جہاں والدین بچوں کی مشفقانہ تربیت کرتے ہیں ۔ اسی طرح اخلاقی زندگی کے بہترین گزشتہ یا موجودہ علم برداروں کے متعلق جو عزت و احترام ہمارے دلوں میں ہوتا ہے ، اس کی بنیاد بھی بچے کے اس جذبۂ تشکر اور اعتماد پر ہے جو وہ اپنے والدین کے متعلق محسوس کرتا ہے ۔ اخلاقی دوستی (جو باہمی عزت و احترام وانحصار پر قائم ہوتی ہے) کا مصدر و منبع

---

۱ - ایضاً - صفحہ ۲۴۱ و مابعد ، ۳۵۳ -

بھی خاوند اور بیوی اور بھائی اور بہن کا باھمی تعلق اور رشتہ ہے ۔ لیکن اگر ہم توقع کریں کہ خاندان ان تمام فرائض کو عمدگی اور خوش اسلوبی سے سرانجام دے تو ضروری ہے کہ وحدت ازدواج کے اصول کو تسلیم کیا جائے ۔ جب خاوند اور بیوی دونوں ایک دوسرے سے باھم وابستگی کا اظہار کریں اور ان کا مشفقانہ تعلق بچوں سے ہو ، تب ھی والدین اور بچوں کا روحانی ارتقا ممکن ہے ۔ شادی کا مقصد محض آدمی اور عورت کی مادی خوشی اور راحت نہیں بلکہ ان کی اور بچوں کی اخلاقی نشو و نما ہے ۔ اس نقطۂ نظر سے بہترین شراکت وہ ہے جس میں دونوں اپنے اپنے طبعی اختلافات پر قابو پا لیں ۔ اگر کوئی اخلاقی مقصد سامنے نہ ہو تو یہ شراکت اکثر طلاق پر ختم ہوتی ہے ۔ وہ محبت جس کی بنیاد اخلاقی تحریم پر ہو ، کبھی ختم نہیں ہوتی ۔ اور چونکہ نئی نسل کی روحانی تربیت کسی منزل پر بھی مکمل نہیں ہوتی اور اکثر دیکھنے میں آتا ہے کہ بہترین سبق اس وقت دیا جاتا ہے جب لڑکے اور لڑکیاں بالغ ہو جائیں تو اس حالت میں والدین کی باھمی محبت و اتحاد زندگی بھر کا اتحاد ہونا چاہیے ۔ ۱

تعلیم کے معاملے میں ایڈلر چاھتا ہے کہ مدرسہ متعلمین کی اخلاق خودی کے ارتقا کی ذمہ داری اپنے اوپر لے ۔ مدرسے کا مقصد یہ نہیں کہ بچوں کو محض تعلیم دی جائے یا انھیں روزی کمانے کے قابل بنایا جائے ۔ معلم کو خود اخلاق تکریم کے جذبے سے آراستہ ہونا چاہیے اور تعلیم ایک پوری زندگی کا عمل ہے جو بچوں اور بالغوں دونوں کی ضروریات کو پوری کرتی ہے ؛ اس میں باقاعدہ اخلاقی تربیت کا انتظام سب کے لیے ہونا چاہیے ۔ ۲

پیشوں کے متعلق ایڈلر کے نزدیک دو اہم باتیں غور طلب ھیں ۔ پیشہ ورانہ گروھوں کو سماج میں اپنی اخلاقی فعلیت کا شعور ہونا چاہیے ۔ ان کے اراکین کا باھمی تعلق اس طرح کا ہونا چاہیے جس سے ان کے روحانی

---

۱ ۔ ایضاً ۔ کتاب چہارم ، باب ۲ ۔ ''روحانی نصب‌العین کی تشکیل نو'' صفحہ ۱۰۸ و ما بعد ۔ اگر اختلافات ناقابل مصالحت ہوں تو اخلاقی علاج علیحدگی ہے بشرطیکہ دوبارہ شادی نہ کی جائے ۔ دیکھیے ''روحانی نصب‌العین کی تشکیل نو'' صفحہ ۱۱۸ ۔

۲ ۔ ''زندگی کا اخلاقی فلسفہ'' صفحہ ۲۹۱ و مابعد ۔

ارتقا کا امکان زیادہ ہو جائے۔ پہلے نقطۂ نگاہ سے اس نے پیشوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے :

(۱) وہ پیشے جن کا تعلق نظری اور عملی سائنس سے ہوتا ہے، جس کا کام اس مادی دنیا کا علم حاصل کرنا اور طبعی کائنات کی تسخیر کرنا ہے۔

(۲) فنون جن کا مقصد لا محدود یا روحانی حقیقت کو محدود صورتوں میں تخلیق کرنا اور

(۳) وہ جن کا بلا واسطہ رشتہ انسانی تعلقات سے ہے جن کا مقصد انسانی معاملات میں ایک حقیقی روحانی بندھن قائم کرنا ہے۔

صنعتی مسئلے کا حل اس اصول کی روشنی میں یہ ہوگا کہ مزدور اور مالک دونوں اپنی اپنی اخلاقی ذمہ داری محسوس کریں کہ وہ ایک طرف معاشرے کے افراد ہیں اور دوسری طرف وہ کاروباری حیثیت میں ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نہ صرف معاشی اور دوسرے معاملات میں کسی قسم کا جذبۂ استحصال موجود نہ ہو بلکہ ایجابی طور پر ان کو ایک تعمیری قوت کی شکل دینی چاہیے جس سے ان دونوں کی روحانی صلاحیتیں پورے طور پر بروئے کار لائی جا سکیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس قسم کی اصلاحی کوشش کا ابھی آغاز نہیں ہو سکا۔ اس میں کامیابی صرف آہستہ آہستہ حاصل کی جا سکتی ہے[1]۔

''چونکہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ زندگی کا بلند ترین نصب العین اخلاقی ہونا چاہیے، اس لیے ہمارے سامنے اہم مسئلہ یہ ہے کہ معاشرے کے صنعتی نظام کی تشکیل کس طرح کی جائے کہ نصب العین کا تقاضا پورا ہو . . .

(۱) منافع کی بجائے خدمت کا تصور سامنے ہونا چاہیے۔ تنخواہ یا مزدوری کا تعین اس طرح کیا جائے تاکہ ملازم کام کرتے وقت جسمانی صحت بحال رکھ سکے۔

(۲) مزدوروں سے کام اس طرح لیا جائے کہ ان کی ذہنی، جمالیاتی اور ارادی قوتوں میں ترقی ہو، اس لیے کام کی تعلیمی نوعیت پر مناسب زور دیا جائے۔

---

۱ - ایضاً - کتاب چہارم - باب ۳، ۴

(۳) صنعتی اجتماع ایک قسم کے معاشرتی گروہ میں بدل جائے (جو اخلاقی حیثیت میں قوم کے ایک بڑے گروہ کا ماتحت ادارہ ہے) ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مالک مالک نہیں رہتا بلکہ ایک عامل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور اسی طرح ہر ملازم بھی اپنے اپنے مرتبے کے لحاظ سے عامل ہے ۔ اور یوں بڑے اور چھوٹے سب عاملین مل کر ایک مشترکہ سماجی رفاہی ادارہ بناتے ہیں ۔ بڑے لوگ منتظمین کی حیثیت اختیار کریں گے اور چھوٹے ملازمین ان سے قوت اختیار چھیننے کی کوشش نہیں کریں گے جیسے کہ آج کل عام طور پر ہوتا ہے ۔ لیکن ان چھوٹے ملازمین کو اپنے اپنے حلقۂ عمل میں آزادی کا حق ملنا چاہیے ۔

''اس طرح صنعت سماجی کل کا ایک حصہ قرار پاتی ہے اور اس کی یہ ماہیت اس کے نظام حکومت میں نظر آتی ہے ۔ یہ ضروری نہیں کہ ملازمین اور مزدور مالکوں کے قائم کردہ قواعد کی اندھا دھند تقلید کریں بلکہ وہ نظام ایسا ہونا چاہیے جس میں پالیسی کی تشکیل ، عہدہ داروں کا انتخاب اور دیگر انتظامی امور میں چھوٹے اور بڑے ملازمین کو رائے دینے کا حق ہو ۔ اس طرح قوت ارادی کے ارتقا میں مدد ملتی ہے ۔ اس وقت مزدور کا اختیار اور آزادی تقریباً سلب ہو چکی ہے ۔ اگر صنعتی انتظام میں یہ تبدیلی کر دی جائے تو اس سے ایک بہتر ماحول پیدا ہوتا ہے ۔'' [۱]

ایڈلر کا خیال ہے کہ یہ ایک عارضی اور درمیانی منزل ہے ۔ ایک طرف تو موجودہ سرمایہ دارانہ صنعتی نظام ہے اور دوسری طرف اخلاق نصب‌العین کے مطابق ایک بلند معاشی انتظام ہے جس کا مقصد بہترین اخلاق تعلقات قائم کرتا ہے ۔ اس طرح انسانوں کی پیشہ ورانہ زندگی میں ایک دل کشی اور لذت پیدا ہو جاتی ہے ۔

اخلاق ثقافت کی تحریک کے بانی کے خیال میں قومی ریاست کا کام یہ ہے کہ وہ ایسا خارجی ماحول پیدا کرے جو انسانوں میں اخلاق خودی کو پیدا کر سکے اور ان کے ترقی کرنے کے مناسب مواقع فراہم ہوں ۔ یہ مقصد

---

۱ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۲۷۱

اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے اگر ریاست زندگی ، جائداد اور عزت کے تحفظ کا مناسب انتظام کرے ؛ جبری تعلیم اور توحد ازدواج کو قانوناً عائد کرنا چاہیے ۔ ان کے بغیر اخلاقی زندگی کی بقا اور ارتقا ممکن ہی نہیں ۔ اگر ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے ریاست قوت کا استعمال کرے تو اخلاقی طور پر حق بجانب ہے ۔ یہ نظریہ ایک طرف مطلق‌العنانی سے مختلف ہے جس کے مطابق افراد اور معاشرے کا وجود ریاست کے مقابلے پر ثانوی ہے اور دوسری طرف انفرادیت پسند جمہوریت سے بھی مختلف ہے جس کے مطابق ریاست کا وجود محض اس کے مشمولہ ارکان کے مفاد کے ماتحت ہے ۔ ہر قوم کل انسانیت کے اندر ایک عضویے کا حکم رکھتی ہے ۔ مختلف اقوام کے ایک بین‌الاقوامی ادارے یا خاندان اور دوسرے اسی طرح کے ماتحت اداروں کے مقابلے پر کسی قوم کی حاکمیت مطلقہ تسلیم نہیں کی جا سکتی ۔ دوسری طرف یہ جذبۂ قومیت اپنے لوگوں میں ایک خصوصی روحانی سیرت پیدا کرے ، ایسے طریقوں سے جن کو شاید جدید جمہوری نظریہ (جو انفرادی آزادی پر حد سے زیادہ زور دیتا ہے) جائز قرار نہ دے ۔

اس نظریے کے مضمرات جنگ اور امن کے معاملے میں بالکل واضح ہیں ۔ جہاں کہیں ممکن ہو جنگ سے بچنا چاہیے لیکن دفاع کے لیے ہتھیار اٹھانا بعض دفعہ ضروری ہو جاتا ہے ۔ ہر ریاست کو یہ ذمہ داری تسلیم کرنی چاہیے کہ وہ لوگوں میں صحیح بین‌الاقوامی ضمیر پیدا کرنے میں مدد دے ۔ اس طرح تمام انسانوں کی ایک روحانی مملکت کا قیام ممکن ہو سکے گا جس کا لازمی نتیجہ امن عالم ہوگا ۔ ہر قوم کو اپنے نقائص اور اپنی کمزوریوں کا احساس ہونا چاہیے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ان نقائص اور کمزوریوں کو رفع کرنے کے لیے دوسروں سے مدد اور تعاون کی توقع کر سکتے ہیں ۔ اس شعور کے باعث زیادہ ترقی یافتہ ملک مل کر غیر ترقی یافتہ ملکوں کی اخلاقی نشو و نما کر سکیں گے ، اس طرح انسانیت کی روحانی ترقی ممکن ہوگی ۔ ڈاکٹر ایڈلر کا خیال ہے کہ جب موجودہ استحصال کو ختم کر کے اس طرح کا اخلاقی رجحان پیدا ہوگا اور اخلاقی ذمہ‌داری کا شعور ابھرےگا تب مہذب قوموں میں باہمی مسابقت کا جذبہ ختم ہو کر ایک پائدار عالمی امن کی بنیاد رکھی جا سکے گی[1] ۔

---

۱ ۔ ایضاً ۔ کتاب چہارم ، باب ۸ ۔ ''روحانی نصب‌العین کی تشکیل نو'' صفحہ ۱۸۰ و ما بعد ۔ صفحہ ۱۸۷ و مابعد ۔

اس کا خیال ہے کہ ریاست کا صحیح دستوری ڈھانچا ایک قسم کی عضوی جمہوریت ہونا چاہیے ۔ جمہوری اس معنی میں کہ ریاست ہر فرد کی ذات کو مقدس تسلیم کرتی ہے اور انتظامیہ اور مقننہ میں ان کو نمائندگی کا پورا پورا حق ہے ۔ لیکن یہ ریاست انفرادی کی بجائے عضوی حیثیت رکھتی ہے ، اس معنی میں کہ ان کی نمائندگی جغرافیائی بنیاد کی بجائے پیشہ وارانہ بنیاد پر ہوتی ہے جس کے ذریعے وہ اپنے مخصوص مفادات سے متعلق خیالات کو پوری آزادی سے ظاہر کر سکتے ہیں ۔ اس طرح جمہوری نمائندگی کا اصول محفوظ بھی رہتا ہے لیکن اس کی شکل التباسی کی بجائے حقیقی ہو جاتی ہے جس کے باعث اس کی اخلاقی افادیت زیادہ ہو جاتی ہے اور اس طرح ریاست اس نصب‌العین کو عمدگی سے حاصل کر سکتی ہے ۔

ان مختلف معاشرتی اداروں میں سب سے آخر مذہبی ادارہ ہے ۔ اس کا خصوصی کام یہ ہے کہ روحانی کائنات کے نصب‌العین کی تشکیل کرے اور جہاں تک ممکن ہو سکے اس کو عملی شکل دے ۔ جس طرح خاندان کے اندر وہ بیج نشو و نما پاتا ہے جو آہستہ آہستہ دوسرے اداروں میں جا کر انسانوں اور گروہوں میں روحانی اقدار کی پرورش کرتا ہے ، اسی طرح مذہبی ادارہ نصب‌العینی اصول اور اخلاقی بصیرت کی تربیت کرتا ہے جس کی راہنمائی میں ہر ما قبل ادارہ کام کرتا رہا ۔ اس میں شرکت بالکل اختیاری ہونی چاہیے اور اس کی انتظامی ساخت کی بنیاد ریاست کی طرح نمایندہ پیشہ ورانہ گروہوں پر ہونی چاہیے ۔ اس کے سر براہ خصوصی مراعات رکھنے والے علماء کی بجائے اخلاقی معلمین ہونے چاہئیں اور ان کے اراکین میں رشتۂ اتحاد باہمی اخلاقی تعلقات کی بہتر بصیرت کی مشترکہ تلاش کی کوشش پر مبنی ہوگا ، جسے وہ اپنے اپنے اعمال میں متشکل کرنے کی کوشش میں سرگرم عمل ہوں گے[۱] ۔

اخلاقی عینیت کے چند متنازعہ فیہ مفروضات

۱ ۔ انسان کی اخلاقی حیثیت کے متعلق مفروضات :

(ا) اسے زندہ رہنے کے لیے یقین کی ضرورت ہے ۔

---

۱ ۔ ایضاً ۔ کتاب چہارم ، باب ۹ ۔ ''اخلاقی معاشرے کا مفہوم'' صفحہ ۳ ، ۵ ، ۱۰ و مابعد

(ب) وہ ایسے یقین کو حاصل کرنے کی اہلیت رکھتا ہے اور یہ یقین اخلاق عمل کے بلند ترین اصول کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ۔

(ج) یہ اصول یہ ہے کہ ہر انسانی ذات ایک ناقابل انفساخ قدر کی حامل ہے اور اس کے ساتھ اسی کے مطابق سلوک کرنا چاہیے ۔

۲ ۔ مابعدالطبیعیاتی مفروضات :

(ا) کوئی صحیح مابعدالطبیعیاتی علم ممکن نہیں ۔

(ب) ہمارے اخلاقی تجربات کی تشریح کے لیے ایک لا محدود روحانی حقیقت مطلقہ کے وجود کو جائز طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے ۔

(ج) ایسی حقیقت مطلقہ کو تسلیم کرنا دو امور کا تقاضا کرتا ہے : (۱) فرد کی اخلاقی آزادی و اختیار اور (۲) ہر انسان کی اخلاقی قدر و قیمت کا ابدی تحفظ ۔

۳ ۔ معاشرتی فرائض سے متعلق مفروضات :

(ا) اس معاشرے میں ہر انسان کو اس طرح عمل کرنا چاہیے کہ اس سے اس کی بہترین خوبیاں اجاگر ہوں ۔

(ب) تمام سماجی اداروں میں اس طرح تبدیلی پیدا کرنی چاہیے کہ وہ اس نصب العین کے حصول کے لیے تعمیری ذرائع بن سکیں ۔

باب دھم

پروٹسٹنٹ آزاد خیالی (لبرل ازم)

اس مذھبی رجحان کی تشریح جو تاریخی طور پر اس کے بعد رونما ھوا ، بہت مشکل ہے ۔ منطقی طور پر وہ کوئی ایک فلسفہ نہیں بلکہ مختلف فلسفوں کا مجموعہ ہے جس میں کوئی ایک مشترک اصول ، مابعدالطبیعیاتی ، طریقیاتی یا اخلاق موجود نہیں ۔ لیکن تاریخی واقعات اور تاریخی ارتقا کے نقطۂ نگاہ سے وہ انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے ابتدائی دور کے مذھبی خیالات کے ایک کافی واضح رجحان کی نمائندگی کرتا ہے ۔ موجودہ اور اس سے اگلے باب میں ھماری بحث کا طریقہ پہلے بابوں سے ذرا مختلف ھوگا ۔ ھمارا اولین مقصد یہ ھوگا کہ ھم ان عناصر کی وضاحت کریں جو اس تحریک میں تاریخی رجحان کی حیثیت سے وحدت پیدا کرتے ھیں ۔ اس کے بعد ھم بڑے بڑے اختلافات کا ذکر کریں گے جو اس میں ظاھر ھوئے اور اس کے ساتھ ان فلسفیوں کا بھی ذکر ھوگا جو ان اختلافی تحریکوں کا مظہر ھوئے ۔

اس بحث میں ایک مشکل یہ ہے کہ زیر بحث امتیازات کے متعلق کوئی متفقہ اور مسلمہ اصطلاحات موجود نہیں ۔ عام طور پر اس تحریک کے لیے ھم لبرل ازم یعنی آزاد خیالی کی اصطلاح استعمال کریں گے ۔ آج کل کی مذھبی بحثوں میں اس اصطلاح کو اسی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے ۔ اس تحریک کے اندر جو اختلافات پیدا ھوئے ھیں ان کا باھمی فرق قدامت پرستی یا انتہا پسندی کے درجات کا ہے ۔ زیادہ قدامت پرست تحریک کو ھم ''جدیدیت'' (Modernism) کا نام دیں گے اور زیادہ انتہا پسند تحریک کو ''انسیت'' (Humanism) کا ۔ موخرالذکر کے معاملے میں تو یہ اصطلاح اپنے مضمرات کے لحاظ سے بالکل مناسب معلوم ھوتی ہے لیکن اول الذکر کے معاملے میں جدیدیت شاید سب سے کم گمراہ کن اصطلاح ہے ۔

سب سے پہلے ہم ان تاریخی عوامل کا ذکر کریں گے جن سے آزاد خیالی کی تحریک ابھری اور ان بڑے بڑے محرکات کا ذکر ہوگا جنھوں نے اس کے نشو و نما کی راھنمائی کی۔

اول یہ چیز قابل غور ہے کہ مذہبی آزاد خیالی کی یہ تحریک پروٹسٹنٹ راسخ العقیدگی (orthodox) سے پیدا ہوئی۔ یہاں ہمیں سپینوزا، ہیوم یا کانٹ جیسا کوئی عظیم فلسفی نظر نہیں آتا جس نے اپنی عقلی استعداد کی بلندیوں سے شعوری طور پر اس تحریک کی بنیاد رکھی ہو اور مذہب میں کسی ایک بالکل انوکھے نقطۂ نگاہ کی حمایت میں روایتی عیسائی عقاید سے ہٹ کر قدم اٹھایا ہو۔ آزاد خیالی کی تاریخ میں کوئی ایسا موڑ نظر نہیں آتا جہاں ہم کہہ سکیں کہ یہاں ماضی سے واضح طور پر بغاوت کی گئی یا اس سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا گیا۔ قدامت پسند آزاد خیال لوگ تو یہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کا دینی فکر عیسائیت کے مذہبی ورثے کی ہر مرکزی اور قابل قدر شے کا حامل اور اسی کا ایک تسلسل ہے، اگرچہ ان کے مخالفین یعنی اساسیین کا کہنا ہے کہ انھوں نے عیسائیت کے بہت سے اہم حقائق کو ترک کر دیا ہے۔ یہ تاریخی تسلسل اور سست تدریجی ارتقا درحقیقت بہت سے ایسے اجزا کی تشریح کر دیتا ہے جو دوسروں کی نگاہ میں فلسفیانہ طور پر پریشان کن ہو سکتے ہیں۔

یہ چیز قابل غور ہے کہ یہ تسلسل کیتھولک عیسائیت سے نہیں بلکہ پروٹسٹنٹ راسخ العقیدگی سے ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان قوتوں اور محرکات سے جنھوں نے پروٹسٹنٹ حلقوں میں ایک نئی تحریک پیدا کی، کیتھولک حلقے بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ چنانچہ انیسویں صدی کے آخری عشرے میں کیتھولک فرقے کا ایک آزاد خیال گروہ وجود میں آیا جو آہستہ آہستہ زیادہ موثر ہوتا گیا۔ لیکن موجودہ صدی کے آغاز میں پوپ پائیس (Pius) دھم نے اس تحریک کی اس بنا پر مذمت کی کہ یہ کیتھولک عقیدے کے اہم ترین عقیدوں کے منافی ہے۔ اس طرح کیتھولک فرقے کا یہ جدیدیت پسند (modernist) رجحان ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ اب مذہبی آزاد خیالی جو اس وقت مغربی ملکوں میں ایک اہم تحریک کی شکل میں موجود ہے، پروٹسٹنٹ فرقے ہی تک محدود ہے اور وہ اسی پس منظر میں سمجھی جا سکتی ہے۔ دوسرے مذہبی گروہوں مثلاً یہودیوں میں بھی اس قسم کی

تحریک کے اثرات نمایاں ہیں لیکن اس کا حلقۂ اثر محدود ہے۔

دوسرا قابل غور نکتہ یہ ہے کہ آزاد خیالی نے دیگر جدید مذہبی فلسفوں کی طرح موجودہ زمانے کی نمایاں عقلی تحریک یعنی جدید سائنس کے مقابلے میں مصالحت کا رویہ اختیار کیا ہے، یعنی اس کے آگے ہتھیار ڈال دیے ہیں۔ اس کی پیش کردہ تاویل اور تعبیر کو سمجھنے کے لیے اس بات کا سمجھنا ضروری ہے۔ لیکن اس مصالحت کی ماہیت اور اس کا طریقہ مختلف ہے۔ کیتھولک فرقے اور اساسیت کے عقاید کی تدوین مغرب میں سائنس کے فروغ پانے سے پیشتر عمل میں آچکی تھی، اس لیے ان کے پیرو اس اصول کے مؤید ہیں کہ مذہبی حقائق سائنس سے بالا اور اس کے دائرۂ اثر سے آزاد ہیں اور ان کی تصدیق کا طریق کار جدید سائنس کے طریق سے مختلف ہے۔ سپینوزوی تحریک، تشکیک اور اخلاقی عینیت نے اصولی طور پر جدید سائنس کے اساسی تصورات کو اپنے اپنے طریقے سے تسلیم کیا اور شعوری طور پر انہیں اس حقیقت کا احساس تھا کہ وہ عیسوی راسخ العقیدگی کو خیرباد کہہ کر ایک نئے فلسفۂ مذہب کی داغ بیل ڈال رہے ہیں۔ انسیت کے بعض راہنماؤں کے متعلق بھی یہ بات کہی جا سکتی ہے لیکن جن مفکرین سے اب ہم بحث کر رہے ہیں، ان کی اکثریت اتنی انتہا پسند نہیں تھی۔ آزاد خیالی کی تحریک نے بھی جدید سائنس سے مصالحت کی لیکن اس کے مقتدر راہنماؤں میں یہ اثر دھیرے دھیرے نمودار ہوا اور یہ کہیں ظاہر نہیں ہونے پاتا کہ انہوں نے مقدس عیسوی روایات سے فیصلہ کن انحراف کیا ہے۔ حتیٰ کہ جہاں انہوں نے اس ماورائیت کو خیر باد کہا جو عیسائیت کی اساس ہے اور اعلان کیا کہ دنیا کے تمام واقعات مفروضی اور قابل تصدیق قوانین کے مطابق ہونے چاہئیں، تب بھی یہ تبدیلی غیر شعوری اور غیر واضح ہی رہی۔

اس واقعے کی مزید تشریح کی ضرورت ہے اور اس تشریح سے ایک تیسرا عنصر سامنے آتا ہے جو آزاد خیالی کی تحریک کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ اگر ان آزاد خیالوں کے نزدیک اساسی مذہبی اقدار کا پیمانہ وہی ہوتا جو کیتھولک یا پروٹسٹنٹ راسخ العقیدہ لوگوں کے ہاں مسلم تھا اور اس میں کوئی نمایاں تبدیلی نہ کی جاتی، تو مذکورہ بالا اہم تغیر خواہ وہ کتنی ہی غیر معلوم آہستگی سے ظہور پذیر ہوا، نا ممکن ہو جاتا۔ آزاد خیالی کی تحریک نے کم و بیش غیر شعوری طور پر اور بالکل آہستگی سے وہ

تبدیلی پیدا کر دی جو سپینوزا اور کانٹ نے یک قلم اور شعوری طور پر پیدا کی تھی ۔ ان فلسفیوں کا گویا یہ کہنا تھا کہ پرانی بنیادیں اب عقلی طور پر قابل مدافعت نہیں اور اس لیے انھیں ترک کر دینا چاہیے ، لیکن یہ کوئی اہم بات نہیں ۔ مذہب کی ہر وہ شے جو حقیقی طور پر اہم ہے ، سائنس کے عین مطابق ہے اور اگر سائنس کی صداقت کو تسلیم کر لیا جائے تو ہم اس کی تصدیق ایک بہتر اساس سے کر سکتے ہیں ۔ سپینوزا کے نزدیک یہ اساس خود سائنسی علم کی ماہیت تھی ۔ کانٹ کے نزدیک یہ اخلاق ذمہ داری میں مضمر تھی جو سائنس سے بالکل مختلف ہے ۔ ان دونوں کے نزدیک سائنس کو قبول کرنے سے مذہب کے اہم اور مرکزی اقدار نہ صرف ضائع نہیں ہوتے بلکہ اس کے باعث ان کی اہمیت زیادہ واضح اور ان کی قدر و قیمت زیادہ مؤثر ہو جاتی ہے ۔ یہی معاملہ آزاد خیالی کا ہے ؛ البتہ اس میں اس تبدیلی کا شعوری احساس موجود نہیں ۔ انیسویں صدی میں سائنس نے قدیم مذہبی عقاید کے کئی اہم عناصر پر شدید حملے کیے ۔ اب لوگوں کے سامنے دو راستے تھے ۔ اول ، سائنسی نتیجے کو رد کر دیا جائے اور ان مفروضات اور تشریحی طریقوں کی غیر مصالحانہ مخالفت کی جائے جن کی مدد سے یہ نتیجہ حاصل کیا گیا تھا (کم از کم اس جگہ جہاں یہ نتیجہ کسی مذہبی عقیدے سے ٹکراتا تھا) ۔ دوسرے ، اس نتیجے کو تسلیم کیا جائے اور الٰہیات کی تعبیر کچھ اس طرح کی جائے کہ وہ اس کے مضمرات کے مطابق ہو ۔ اساسیین اور (بعض مذکورہ بالا شرائط کے ماتحت[1]) کیتھولک فرقے کے لوگوں نے پہلے طریقے کو اختیار کیا ۔ ان کا خیال تھا کہ اگر یہ طریقہ اختیار نہ کیا گیا تو بعض اہم مذہبی اقدار ضائع ہو جائیں گی ۔ لیکن جب یہ حملے زیادہ شدید صورت اختیار کر گئے تو بعض لوگوں نے محسوس کیا کہ قدیم عقاید کے وہ عناصر جو سائنس کے نزدیک قابل قبول نہیں ، ایک صحیح اور زندہ مذہب کے لیے ضروری نہیں ۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کی اساسی قدریں جن کا نشو و ارتقا مذہب کا مقصد ہے ، وہ ایک علیحدہ دنیا سے متعلق ہیں اور ان تبدیلیوں سے وہ متاثر نہیں ہوتیں ۔ یہی لوگ آزاد خیال یعنی لبرل تھے ۔ قدیم الٰہیاتی عقاید کے مختلف اجزا ناقابل یقین قرار دیے جا سکتے ہیں لیکن مذہب میں جو چیز اہم اور با معنی ہے ، وہ قائم اور باقی رہتی ہے

---

۱ ۔ دیکھیے باب ۵ ، عنوان ''سائنس کے متعلق کیتھولک نقطۂ نگاہ''

اور ان غیر اہم اور غیر ضروری عناصر سے علیحدہ رہ کر وہ زیادہ نمایاں اور واضح ہو جاتی ہے ۔

ایسا تغیر اساسیین اور بعض دوسرے گروہوں کے نزدیک ناقابل فہم تھا ۔ اس کی تشریح کے لیے ضروری ہے کہ پچھلی صدی میں جدید سائنس اور عیسوی روایت پرستی میں جنگ و جدل کے اہم نقاط کو تفصیل سے زیر بحث لایا جائے ۔

ان آزاد خیالوں کا دعویٰ تھا کہ جدید سائنس سے غیر مصالحانہ مخالفت بعض ان اخلاق اقدار کے منافی تھی جو عیسائیت اور یہودیت نے لوگوں کے سامنے پیش کیں ۔ عظیم‌الشان پیغمبروں کے زمانے سے ہی خلوص اور صداقت باطنی کو سچے مذہب کا لازمہ قرار دیا گیا ۔ قید اور جلاوطنی کے بعد معروضی غور و فکر پر زیادہ زور دیا جانے لگا اور اس کا پورا پورا احساس پیدا ہو گیا کہ خدا صرف یہودیوں کا نہیں بلکہ سب قوموں کا ہے ۔ عیسائیت نے ان تمام اقدار کو پوری طرح اپنے اندر جذب کر لیا ۔ سائنس خواہ قدیم ہو یا جدید ، اس دنیا کے متعلق صداقت کی تلاش کا ایک منظم اظہار ہے جو چند مفروضات پر مبنی ہے ۔ چنانچہ جب آزاد خیالوں نے سائنس اور مذہب کے مابین کشمکش کو دیکھا تو انہیں محسوس ہوا کہ ایک دوسری اسی طرح کی کشمکش خود مذہب کے اندر موجود تھی ۔ اگر وہ سائنس کے خلاف فیصلہ کرتے ہیں تو گویا وہ چند ان اقدار کی نفی کر رہے ہیں جو ان کے مذہب کے مطابق بہت اہم اور ناگزیر ہیں ۔ گویا وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ یہ اقدار اہمیت کے لحاظ سے ان قدیم عقاید سے فروتر ہیں جن پر سائنس حملہ آور ہو رہی تھی ۔ ایسے حالات میں بعض سنجیدہ مذہبی لوگوں نے وہی راستہ اختیار کیا جو سیکولر نقطۂ نگاہ کے حامیوں نے اختیار کیا تھا ۔ اس کے خلاف فیصلہ گویا ضمیر کی آواز کے خلاف قدم اٹھانا تھا ۔ انہوں نے مذہب کو چھوڑ کر سائنس کا ساتھ نہ دیا ۔ سائنس کے حملے کے زیر اثر انہوں نے مذہب کے ان عناصر کو خیر باد کہہ دیا جو ان کی نگاہ میں غیر ضروری تھے مگر وہ ان عناصر پر قائم رہے جو ان کے خیال میں اساسی اہمیت کے حامل تھے ۔

ان تمام اہم محرکات پر جنھوں نے آزاد خیالی کی تشکیل کی ایک ہی باب میں بحث کرنا ممکن نہیں ۔ اس جگہ صرف چند عظیم محرکات کا ذکر کیا

جائے گا ، پھر جدید سائنس کی ترقی سے ان کا تعلق واضح کیا جائے گا اور جہاں جہاں آزاد خیالی نے سائنس سے مصالحت کی ہے ، اس کی چند نمایاں صورتوں کا خلاصہ پیش کیا جائے گا ۔

تعمیری مذہبی تجربیت کا امکان

سب سے پہلی کوشش جس کا ہم ذکر کریں گے ، یہ تھی کہ جدید فکر کی تجربیت کو اس طرح ترقی دی جائے کہ اس کی رو سے الٰہیات کی تشکیل اور مذہب کی تعبیر و تاویل کا ایک تعمیری طریقہ ہاتھ آ سکے ۔ وہ مفکر جس نے اس معاملے میں زیادہ کام کیا ، فریڈرک شلائر ماخر (Schleiermacher) تھا جو کانٹ کا ہم عصر اور عمر میں اس سے چھوٹا تھا ۔

مذہب میں تجربی طریق کار اختیار کرنے کی اہمیت سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم مذہبی معاملات میں ہیوم کے نقطۂ نگاہ پر دوبارہ غور کر لیں ۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس کی تجربیت کا نتیجہ زیادہ تر سلبی تھا ۔ یعنی تجربیت کے نقطۂ نگاہ سے کسی واقعے کی صداقت کے لیے جس قسم کی معروضی شہادت ضروری ہے ، مذہبی عقاید اس سے کلی طور پر محروم ہیں ۔ اب سوال یہ ہے کہ اس سلبی نتیجے کو ناگزیر بنا دینے والی شے کیا تھی ؟ غیر الٰہیاتی مسائل مثلاً علتی لزوم سے بحث کرتے ہوئے ہیوم اپنے تشکیکی نتیجے کے ساتھ ساتھ تعمیری تجزیے بھی پیش کرتا ہے ۔ جب اس نے یہ ثابت کر دیا کہ علت اور معلول کے تعلق کا مروجہ تصور کوئی تجربی اساس نہیں رکھتا تو اس نے اس تصور کو پیدا کرنے والے خارجی واقعات کی جانچ پڑتال شروع کی ۔ اس کے بعد اس نے علتی لزوم کے تصور کی ایک نئی ایجابی تعبیر کی طرف توجہ کی اور ان واقعات کی روشنی میں ''علت'' کی ایک نئی تعریف پیش کی ۔ اگر علتی لزوم کو خارجی واقعات کا نتیجہ سمجھا جائے تو یہ تصور بالکل غلط ثابت ہوتا ہے ۔ لیکن اگر اسے نفسیاتی عادت کے باعث ایک طاقت ور تلازم کی حیثیت سے دیکھا جائے تو وہ بالکل ٹھیک اور درست نظر آتا ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ اس نے یہ طریق کار مذہبی مسائل میں کیوں اختیار نہ کیا ؟ ایک حیثیت میں تو کہا جا سکتا ہے کہ یہاں بھی اس نے ایسا کیا لیکن اس کا نظریہ یہ تھا کہ یہاں سلبی نتیجہ ہی آخری اور قطعی ہے ۔ اس نے ''مذہب کی نطری تاریخ'' نامی کتاب میں ذات باری کے

عقیدے پر بحث کرتے ہوئے انسانی فطرت کے ان عناصر کا ذکر کیا جس کے باعث خدا کا مروجہ تصور تاریخی طور پر پیدا ہوا ۔ ان میں سے صرف ایک عنصر ایسا تھا جو اس کی نگاہ میں شدید قابل عزت تھا اور وہ تھا انسان کا فلسفیانہ تقاضا کہ اس مشہود کائنات کی کوئی نہ کوئی اساس ضرور ہونی چاہیے ۔ یہی وجہ تھی کہ ہیوم نے خدا کی تعریف نئی تجربی اصطلاحات میں کرنے کی کوئی کوشش نہ کی ۔ جب اسے محسوس ہوا کہ قدیم مذہبی مفکرین کا پیش کردہ تصور خدا بطور علت اولی تجربی اساس سے محروم ہے تو اس کے لیے تشکیک کے سوا کوئی اور چارۂ کار نہ تھا ۔

غرض کہ ہیوم کے نزدیک خدا کا تصور اساسی طور پر انسان کی روزمرہ کی زندگی کے مسئلے کا حل نہ تھا بلکہ محض ایک مابعدالطبیعی الجھاؤ سے بچنے کا ایک بہانہ تھا ۔ مذہب کو رد کرنے کی وجہ گویا یہ تھی کہ اس کو ایسی مابعدالطبیعیاتی اصطلاحات میں بیان کیا گیا تھا ۔ اس کے ساتھ ایک وجہ یہ بھی تھی کہ جس طرح ہیوم نے علّی لزوم کی حالت میں کیا تھا ، یہاں اس نے کسی دوسری تعمیری تعریف کی طرف بالکل توجہ نہ کی ۔

حالات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کے متعلق ایک ایجابی تجربی طریق کار کا امکان موجود ہے اور اس سے آزاد خیالی کو سمجھنے میں مدد ملے گی ۔ ایک تو یہ ہے کہ چند فلاسفہ یا الٰہیین کو چھوڑ کر خدا کا وجود محض مابعدالطبیعی الجھن کے حل کے طور پر پیش نہیں کیا گیا ۔ اکثر مذہبی لوگوں کے لیے تو خدا کا وجود ان کی روزمرہ زندگی کا لازمہ اور تقاضا ہے ۔ ایسے لوگ محسوس کرتے ہیں کہ اس طرح اس کو ایسا مقام حاصل ہوتا ہے جس کو فلسفی مابعدالطبیعی مقام یا مرتبہ کہتے ہیں ۔ کیونکہ وہ ہستی جس سے ان کی یہ ضرورت پوری ہوتی ہے ، باقی کائنات سے کوئی نہ کوئی تعلق رکھتی ہے ۔ لیکن وہ صفات جو خدا کے ساتھ اس حیثیت میں منسوب ہوں گی ، وہ مذہبی لوگوں کے نزدیک ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہیں ۔ جو حقیقت ان کے نزدیک اہم اور اولین ہے وہ یہ ہے کہ اس ذات میں ایسی قوت موجود ہے جس کے باعث وہ ہماری روزمرہ زندگی کی پریشانیوں کو حل کرنے میں مدد دیتی ہے ۔ فرض کیجیے کہ ہم خدا کی تعریف اس نئے نقطۂ نگاہ سے کریں اور پھر تفتیش کریں (جیسا کہ ہیوم نے کیا تھا) کہ

آیا ایسی ہستی کے وجود کا اثبات کرنے کے لیے جس کی یہ تعریف کی گئی ہے ، مناسب تجربی شہادت موجود ہے یا نہیں ۔ اگر خدا کے وجود کے اثبات کا مابعدالطبیعی طریق تجربی شہادت و تصدیق مہیا نہیں کرتا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ دوسرا طریقہ بھی بار آور نہیں ہو سکتا ۔ اگر ہم خدا کو علت اولیٰ کے طور پر پیش کریں تو جدید سائنس کے مفروضات کی روشنی میں ہم تشکیک تک پہنچ جاتے ہیں ۔ لیکن اگر ہم اس ذات خداوندی کو اس حیثیت سے دیکھیں کہ وہ ایک قسم کی اشد اور اہم ضرورت کو پورا کرتی ہے تو ممکن ہے ہم ایسی ہستی کے وجود کے لیے کافی تجربی شہادت پا لیں ۔ آیا مناسب شہادت مہیا ہو سکتی ہے یا نہیں ؟ ــــ اس کا انحصار اُس تصور کی تعریف پر ہے جس کا ہم جائزہ لینا چاہتے ہیں ــــ اگر ہم طریق کار کی حیثیت سے عقلیت پسند یا وحدانیت پسند ہیں تو اُسی فلسفیانہ یا الٰہیاتی تعریف کو آخری اور قطعی سمجھنے پر مجبور ہوں گے جو اس طریق کار کا تقاضا ہوگا ۔ لیکن اگر ہم جدید تجربیت کا آزمائشی مشروط طریق اختیار کریں تو ضروری نہیں کہ ہم اُسی تعریف کے پابند ہو کر رہ جائیں جسے ہم نے آغاز میں تسلیم کیا ہے ۔ اگر وہ تعریف ناقابل تصدیق ہے تو ہم اُن تجربات کے زیادہ غائر مطالعے سے اس کی نئی تعریف کر سکتے ہیں جن کے باعث لوگوں میں اس کی اہمیت کا احساس پیدا ہوتا ہے ۔ ہیوم نے یہ نتیجہ اخذ کیا اور غیر مذہبی مسائل پر اسی اصول کی راہنمائی میں بحث کی ۔ لیکن مذہبی امور میں اس نے کوئی ایسا تعمیری یا منظم طریق اختیار نہ کیا ۔

سائنس نے اس طریق پر عمل کرنے کی ذمہ‌داری قبول کر لی ۔ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو سائنس دان ہر اس شے کے وجود کے متعلق متشکک ہو جاتے جس کی پہلی تسلیم شدہ تعریف تجربی شہادت کے مطابق نہ ہوتی ۔ جوں ہی مکان ، مادہ ، بجلی ، قوت وغیرہ کے روایتی متعقلات ناقابل تقسیم ثابت ہوتے تو وہ ان کو مجہول کہہ کر رد کر دیتے اور سائنسی تحقیق صرف ان اشیاء تک محدود رہ جاتی جن کی مسلمہ تعریف قابل تصدیق شہادت کے مطابق ہوتی ۔ لیکن چوں کہ سائنس کی تاریخ میں ان تمام متعقلات کے مفہوم میں کافی تغیر اور انقلاب رونما ہو چکا ہے ، اس لیے اس طریق کار کو استعمال کرنے کا مطلب سائنس کی ترقی کی بجائے سائنس کی موت ہوتا ۔ کچھ مدت گزرنے کے بعد اس کے تمام اساسی تصورات ناجائز قرار پاتے ، یہاں تک کہ

سائنس کے لیے کوئی مسئلہ تحقیق طلب نہ رہتا ۔ اس زیر بحث سوال کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے : مذہب کو سائنس کی طرح کیوں یہ حق نہ دیا جائے کہ وہ اپنے عظیم متعقلات کی نئی تعریف کر کے انھیں تجربی بنیاد مہیا کرے ؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ الٰہیات کی نئی تشکیل اس طرح کی جائے کہ وہ اُن تمام انسانی تجربات کی حامل ہو جائے جو انسان کے مذہبی تصورات کی بنیاد ہیں اور جو ان کے مفہوم اور قدر کا باعث ہیں ؟

لیکن ہو سکتا ہے کہ ہماری دوسری یا تیسری تعریف مناسب تجربی تصدیق حاصل نہ کر سکے ، اگرچہ پہلی تعریف کے مقابلے پر یہ زیادہ ممکن ہے بشرطیکہ ہم نے پہلی تعریف کی ناکامی سے صحیح طور پر سبق حاصل کیا ہو ۔ ایسی حالت میں ہمیں کیا کرنا چاہیے ؟ اگر پہلی تعریف مشاہدات کی کسوٹی پر ٹھیک نہیں بیٹھتی اور اس کی جگہ ہم دوسری تعریف پیش کرتے ہیں تو جب یہ دوسری تعریف بھی ٹھیک ثابت نہ ہو تو پھر کیا ہمارا فرض نہیں کہ ہم اس عمل کو جاری رکھیں ، حتیٰ کہ یہ تعریف ان واقعات اور مشاہدات کے مطابق ہو جائے جن کی تعبیر ہم اس کی مدد سے کرنا چاہتے ہیں ؟ یا شاید بہتر طریقہ یہ ہے (جو اس تمام عمل میں مضمر ہے) کہ ہم اپنے سب سے اہم اور اساسی متعقلات کے معاملے میں کوئی ایک ایسی تعریف اختیار کر لیں جو ان متعقلات کو یقینی اور ناگزیر بنا دے ۔ مثلاً ہم خدا کو مقابلۃً لازمی اور یقینی متعقلہ بنا سکتے ہیں اگر ہم اس کی تعریف مذہبی تجربے کے واضح اور عالم‌گیر پہلو کی اصطلاح میں کریں ، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر وہ شخص جو اس تجربے کو تسلیم کرے گا ، اس متعقلہ کی حقیقت پر شک نہیں کر سکے گا ۔ یہی طریقہ جدیدیت نے عام طور پر پورے شعوری احساس سے اختیار کیا ہے ۔ پروفیسر وی مین (Wieman) خدا کی تعریف یوں کرتا ہے ! ”واقعات کی وہ صورت ہے جس سے انسان کو مطابقت کرنی چاہیے تاکہ وہ بہترین بھلائیاں حاصل کر سکے اور بدترین بدیوں سے بچ سکے“۔[۱] انسانی زندگی پر غور و فکر کرنے والے لوگ یہ تسلیم کریں گے کہ بہترین بھلائیاں حاصل کرنے کے لیے انسان کو اپنے ماحول کے بعض عناصر سے مطابقت پیدا کرنا چاہیے ۔ جہاں تک کسی شخص کے لیے ماحول ، مطابقت وغیرہ الفاظ واضح ہو جاتے ہیں خدا کی حقیقت اس کے

---

۱ ۔ ایچ ۔ این ۔ وی مین : ”مذہب اور صداقت کا مقابلہ“ صفحہ ۱۴ ۔

لیے تجربی طور پر شک و ریب سے بالا تر ہو جاتی ہے ۔ حل طلب مسئلہ یہ ہے کہ ان تجربات کے تجزیے سے اس کی ماہیت کا تعین کیا جائے ۔ اس طرح ہم ہر متعقلہ کو شعوری طور پر شروع ہی سے تجربے سے ہم آہنگ کر سکتے ہیں ، اس تعریف کے باعث جو ہم اس کے لیے مہیا کرتے ہیں ۔ ہم اس پر نظر ثانی صرف اس وقت کرنے پر مجبور ہوں گے جب تجربے میں کوئی نمایاں تبدیلی ظاہر ہو ۔

لیکن اگر ہم تجربی طریق کار کی اس آزمائشی حیثیت کو مکمل طور پر تسلیم کر لیں اور الٰہیات کی تعریفات اور نتائج پر اسے منطبق کرنا قبول کر لیں تو مذہبی مسائل کے طریق کار اور مذہبی فلسفے کی اساس میں ایک عظیم انقلاب رونما ہو جاتا ہے ۔ اس انقلاب کی ماہیت کو سمجھنا ضروری ہے ۔ چونکہ ان حالات میں کوئی متعقلہ (حتیٰ کہ خدا کا متعقلہ بھی) مطلق حقوق کا حامل نہیں اور تمام تعریفیں انسانی تجربے کے مسلسل ارتقا کے باعث قابل ترمیم ہیں ، اس لیے خدا نہ مذہب کا مرکزی تصور رہتا ہے اور نہ الٰہیات کا اصول مطلقہ ۔ اس کی جگہ اب انسان کے مذہبی تجربات نے لی ہے ۔ یہی مذہبی تجربات ایک فیصلہ کن معیار بن جاتے ہیں جس کی رو سے ہم کسی الٰہیاتی تصور کی صداقت کا فیصلہ کر سکتے ہیں ــــ اور اس میں خدا کا تصور بھی شامل ہے ۔ ان میں سے کوئی تصور بھی مطلق حیثیت کا حامل نہیں ۔ اس انقلاب کا نتیجہ یہ ہے کہ الٰہیین کے مسلمہ طریقے جو اوریجن (Origen) کے زمانے سے مروج چلے آرہے تھے ، اپنی قدر کھو دیتے ہیں اور ان کی جگہ دوسرے طریقے اختیار کیے جاتے ہیں ۔ چنانچہ اب مباحث کا آغاز خدا کی مابعدالطبیعی تعریف اور اس کے وجود کے دلائل سے نہیں ہوتا بلکہ ان انسانی تجربات سے ہوتا ہے جو مذہبی اہمیت کے حامل ہیں ۔ اس کے بعد آزمائشی طور پر ان تجربات کا تجزیہ کیا جاتا ہے تاکہ ان کے سب سے اہم اجزا کو دریافت کیا جا سکے ۔ الٰہیاتی متعقلات کی تعریف اب ان اجزا کی وساطت سے کی جائے گی اور الٰہیاتی نظریات کی تشکیل اب فرضیات کے طور پر ہوگی جو ان عناصر اور انسانی تجربے کے دوسرے قابل دریافت پہلوؤں کے درمیان اہم روابط کے متعلق ہوں گے ۔ اگر ان فرضیات کی تصدیق ہو جائے تو یہ مصدقہ قوانین کی حیثیت اختیار کر لیں گے، اگرچہ آئندہ تجربات کی روشنی میں وہ قابل ترمیم ہوں گے ۔ اس انقلاب کی روح کا اظہار پروفیسر ڈی ۔ سی ۔

میکن ٹوش کی کتاب کے عنوان سے ہوتا ہے جو ۱۹۱۷ء میں شائع ہوئی ، یعنی ''الٰہیات بطور تجربی سائنس'' ۔

شلائرماشر کا الٰہیاتی طریقہ

شلائر ماشر کے فلسفۂ مذہب کی تاریخی اہمیت کا دار و مدار اس حقیقت پر ہے کہ اس نے سب سے پہلے ان معاملات کو واضح طور پر سمجھا اور ان کی روشنی میں مذہب کا باقاعدہ اور منظم مطالعہ کیا ۔ اس کے نظریے کے عمومی پہلو اس کی کتاب ''خطبات مذہب'' (۱۷۹۹ء) میں موجود ہیں ۔ تجربی طریقے کے اس نئے تصور کی روشنی میں الٰہیات کی تفصیلی تشکیل اس کی کتاب ''عیسوی مذہب'' میں پیش کی گئی ہے جو ۱۸۲۱ء میں شائع ہوئی[1] ۔ یہ صحیح ہے کہ شلائر ماشر اپنے اس راہ نما اصول کے تمام اہم مضمرات کو سمجھ نہ سکا اور جن کو وہ سمجھ سکا ان پر بھی وہ مکمل طور پر قائم نہ رہ سکا ، تاہم اس نے مذہب کے مطالعے کے تعمیری تجربی نقطۂ نگاہ کے اہم عناصر کو اجاگر کرنے کی پوری کوشش کی ۔ یہ اسی کی کوشش کا نتیجہ تھا کہ ان اہم عناصر کو عمومی طور پر تسلیم کر لیا گیا ۔ انیسویں صدی کے آخری اور بیسویں صدی کے ابتدائی حصے میں یہ تصورات پروٹسٹنٹ الٰہیاتی حلقوں میں مسلمات کے طور پر تسلیم کیے جاتے رہے ۔

شلائرماشر کے نظریات کی تفصیلات پر بحث کرتے ہوئے دو اہم نکات کو ذہن نشین رکھنا چاہیے ۔ وہ اپنے آپ کو تجربی نہیں کہتا ۔ اس کے نظریات کو تاریخی سیاق میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تجربیت کی تحریک کا علم بردار تھا ۔ خود اس نے اپنے طریق کار کو ''بیانی'' اور ''تاریخی'' طریقوں کے مجموعے کا نام دیا ۔ اس نے اپنے نقطۂ نظر سے تجربیت پر کڑی تنقید کی ۔ اس نے جو مصطلحات استعمال کیں ان سے طریق کار کے متعلق اس کے رجحان کا اندازہ ہوتا ہے ۔ جہاں بعد کے آزاد خیال ''مذہبی تجربے'' کے الفاظ استعمال کرتے ہیں اس نے ان کی جگہ ''مذہبی شعور'' کی اصطلاح کو قابل ترجیح سمجھا ۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ وہ الٰہیات میں تعمیری تجربی طریق استعمال کرنے کے معاملے میں اولیت کا درجہ رکھتا ہے ۔

---

۱ - الٰہیاتی طریقے کے بعض اصولوں کا خلاصہ اس نے صفحہ ۱۸۱ میں اپنی کتاب ''مطالعۂ الٰہیات کا مختصر خلاصہ'' میں پیش کیا ۔

جس طریق کو اس نے "بیانی" (descriptive) کا نام دیا اور جسے ہم تجربی کہیں گے وہ زیادہ تر کانٹ کی کتاب "تنقید عقل محض" سے مستفاد ہے ۔ لیکن دو اہم معاملات میں وہ کانٹ کے طریق سے اختلاف کرتا ہے اور یہ اختلاف تجربیت کے باعث پیدا ہوا ۔ کانٹ کے نزدیک تجربے کا مفہوم بہت محدود تھا ۔ چنانچہ جب علم تجربات تک محدود رہتا ہے تو اس کے خیال میں یہ علم محض مظاہر کا ہوتا ہے ، حقیقت کا نہیں ہوتا ۔ شلائر ماشر یہاں تک تو کانٹ سے متفق ہے کہ انسان کے مذہبی شعور کی الٰہیاتی تعبیر سے خدا کی حقیقی ماہیت کا علم حاصل نہیں ہوتا لیکن اس کے بعد اس کا موقف یہ ہے کہ اس سے خدا اور انسان کے باہمی تعلق کا حقیقی علم ہمیں حاصل ہوجاتا ہے ۔[۱] اس تعلق کا صحیح علم ہمیں خود اس تجربے میں ہی ہوتا ہے ۔ اس معاملے میں شلائر ماشر کا نقطۂ نگاہ حقیقت پسندانہ ہے ۔ الٰہیات کا موضوع محض مظاہر تک محدود نہیں ۔ کانٹ سے دوسرا اختلاف یہ ہے کہ شلائر ماشر کے نزدیک الٰہیاتی تجربے اور تشریح سے ہم جن نتائج تک پہنچتے ہیں وہ محض آزمائشی اور عارضی ہیں اور آئندہ تجربات کی روشنی میں قابل ترمیم ہیں ۔ ان کی صداقت ایک محدود تاریخی دور سے وابستہ ہے ۔ جب مذہبی تجربات بدل جائیں (اور یہ تبدیلی ناگزیر ہے) تو الٰہیات کو بھی اس کے مطابق بدلنا چاہیے ۔ چنانچہ شلائر ماشر صاف صاف کہتا ہے کہ ان امور کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ مذہبی نظریات مشروط ہوتے ہیں اور مستقبل کے واقعات اور تجربات کی روشنی میں قابل ترمیم ہیں ۔[۲]

دوسرا قابل غور نکتہ یہ ہے کہ جب شلائر ماشر الٰہیاتی تشکیل کی تفصیلات پر بحث کرتا ہے تو اس کا موضوع عام مذہبی تجربے کی بجائے خصوصی عیسوی تجربہ ہے ۔ وہ اپنے آپ کو عیسوی روایات کا پابند کر لیتا ہے ؛ چنانچہ اس کا تجربہ اور بحث مذہبی تجربات کے ان پہلوؤں تک محدود رہتا ہے جو

---

۱ ۔ دیکھیے "عیسوی مذہب" شق نمبر ۱۰ "صرف عقل کے حدود کے اندر مذہب" میں خود کانٹ کہتا ہے (صفحہ ۱۳۰ و مابعد) کہ خدا اور اخلاقی تجربے سے تعلق کا علم ہمیں حاصل ہو جاتا ہے ، اگرچہ اس کی حقیقی ماہیت ہمارے دائرۂ علم سے ماوراء ہے ۔

۲ ۔ "مذہب عیسوی" شق نمبر ۱۹ ۔

عیسوی مذہب کی خصوصیات سے ہیں یا جو اس کے زیر اثر وجود میں آئے۔ چونکہ وہ اپنے عقایہ میں خالص پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ کا حامی ہے اس لیے اس کی بحث اسی فرقہ بندی کے اندر محدود رہتی ہے۔ یہ پابندیاں جدیدیت کی تحریک کی خصوصیات میں شامل ہیں اگرچہ انسیت کی تحریک ان سے بالکل آزاد ہے۔

ان طویل ابتدائی تشریحات کے بعد شلائر ماشر کے مذہبی مباحث کو تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے نزدیک مذہب کی روح ''احتیاج مطلق کا احساس'' ہے۔ زندگی کے ہر لمحے میں ایک جزو آزادی کا ہے اور دوسرا جزو جبر کا۔ کسی حد تک تو ہم آزاد و خود مختار ہیں اور کسی حد تک ہم اپنے ماحول سے متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن جب ہم اپنے شعور کا بڑے غور سے جائزہ لیتے ہیں تو ایک ایسا حصہ سامنے آتا ہے جہاں ہمیں اپنے مطلق احتیاج کا احساس ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ہمارا اختیار اور آزادی' عمل ہمیں اپنی معلوم نہیں ہوتی بلکہ ہم سے ماوراء کسی اور ذات سے منسوب نظر آتی ہے۔ یہ حصہ مذہب کا ہے اور یہ احساس مذہبی تجربے کی جان ہے۔ شلائر ماشر کا خیال ہے کہ یہ احساس عالم گیر ہے یعنی یہ ایسا احساس ہے جو ہر شخص اپنی ذات اور اپنے تاثرات کے غائر مطالعے سے معلوم کر سکتا ہے۔ مطلق احتیاج کے اس شعور میں جس ذات پر ہمیں بھروسا اور اعتماد ہوتا ہے وہ خدا ہے۔ شلائر ماشر کا یہ بیان انتہائی غور و خوض کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ یہ الفاظ ایسا مفکر بھی استعمال کر سکتا ہے جس کا طریق کار اس سے بالکل مختلف ہو۔ یہ بیان نہ محض علتی استنتاج ہے اور نہ تجربی استدلال کا نتیجہ بلکہ ایک تعریف ہے۔ شلائر ماشر کا کہنا ہے کہ خدا وہ عالمگیر اور قادر مطلق ذات ہے جو مطلق احتیاج کے شعور میں سے جھلکتی ہے۔ چنانچہ اگر ایسا کرنے کی کوئی وجہ ہوتی تو ہم لفظ ''خدا'' کو ترک کر دیتے اور اس کی جگہ کوئی اور لفظ استعمال کرتے جو زیادہ بہتر طریقے سے اس جاری وساری حقیقت کی طرف اشارہ کر سکتا۔ اس اصطلاح کا کام صرف اس عالم گیر عنصر کو ظاہر کرتا ہے جو انسانی تجربے میں جھلکتا ہے۔ اس کا اپنا کوئی مقام نہیں اور نہ کوئی اپنے حقوق ہیں۔ فیصلہ کن شے تجربہ ہے [۱]۔ شلائر ماشر کا یہ نظریہ الٰہیات میں ایک مکمل انقلاب کا موجب ہوا۔ جہاں خدا پہلے

۱۔ ایضاً۔ شق ۳ اور ۴۔ ''خطبات مذہب'' دوم۔

مذہبی علم کا ایک اصول مطلق تھا ، اب الٰہیاتی طریق کار کے لیے انسان کے مذہبی شعور کا ایک جزو قرار پاتا ہے ۔ یہ انسان کا موجودہ تجربہ ہے جس سے یہ اصطلاح پیدا ہوتی ہے اور جس کی بدولت اسے وجۂ جواز ملتی ہے ۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ شلائر ماشر کے نزدیک خدا محض ایک نفسیاتی حقیقت ہے ۔ ایک پہاڑ کی شان و شکوہ میرے سامنے ہے اور میرے تاثرات کا رشتہ ایک خارجی رستہ ہے ۔ اس کے باوجود اس کا علم (اور اس کی ماہیت کے متعلق حقائق کی تصدیق) صرف داخلی تجربے سے ہی حاصل ہوسکتی ہے ۔ اس طرح اس الٰہیاتی نقطۂ نگاہ کی رو سے خدا اور انسان کا باہمی تعلق معروضی ہے ، اگرچہ اس سے متعلق ہر قسم کے بیان کی تصدیق خارجی مطالعے کی بجائے داخلی مطالعے سے ہوتی ہے ۔ طریق کار یقیناً داخلی ہے لیکن اس طریق سے جس ہستی کا علم ہمیں حاصل ہوتا ہے وہ معروضی ہے ۔

اس الٰہیاتی نظام کی تفصیلات کیسے طے ہوں گی ؟ اس کا جواب اس نئے طریق کار سے خود بخود مل جاتا ہے ۔ ہم مذہبی (خاص طور پر عیسوی) شعور کے تفصیلی بیانیہ تجزیے سے شروع کرتے ہیں ۔ یہ مذہبی شعور مطلق احتیاج کا بلا واسطہ تاثر ہے اور پھر اندازہ کرتے ہیں کہ وہ کون سے اصول و نظریات ہیں جو پوری طرح اس کی تشریح کرتے ہیں ۔ ہمارے تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم کسی ایک ذات کے محتاج ہیں جو خدا ہے ۔ الٰہیات کا بنیادی کام یہ ہے کہ اس تعلق کی ایک منظم اور باقاعدہ تعبیر پیش کرے[۱] ۔ اس کے نظریات کی تخلیق اور تصدیق اس تعبیر کے اجزا کے طور پر ہوگی ۔ اس کے مقابلے پر قدیم طریقے بالکل بے کار ہو جائیں گے جن کے مطابق نظریات کا استنباط کسی الہامی کتاب کی سند یا الٰہیات کے قائم کردہ مابعدالطبیعیاتی اصولوں سے ہوتا تھا ۔ موجودہ طریقہ مکمل طور پر تجربے پر مبنی ہے ۔ درحقیقت شلائر ماشر نے جو طریقہ عملی طور پر استعمال کیا اس میں اتنی ندرت نہ تھی جتنی کہ ان فروعات (Corollaries) سے اندازہ ہوتا ہے ۔ شلائر ماشر کے بعد کے پیروؤں نے جس طرح اس طریق کو استعمال کیا اس کے مطالعے سے معلوم ہوگا کہ اس سے پروٹسٹنٹ الٰہیات میں کتنا انقلاب انگیز تغیر پیدا ہونے کا امکان ہے ۔ وہ قدیم عقاید کے کثیر حصے کو دل و جان سے تسلیم کرتا ہے اور اس نئے طریق کار کی روشنی میں ان کے مفہوم

---

۱ ۔ ''مذہب عیسوی'' شق ۱۵ ، ۱۶ ، ۱۸ ، ۳۰ ، ۵۰ ۔

کی نئی تعبیر جھجکتے ہوئے پیش کرتا ہے ۔ جب اس کے سامنے کوئی ایسا عقیدہ آتا ہے جس کا جواز اس نقطۂ نگاہ سے مشکل ہوتا ہے ، مثلاً عقیدۂ تثلیث تو وہ اس کو رد نہیں کرتا بلکہ اس کو قائم رکھنے کے لیے کسی داخلی واردات کا عذر تلاش کرتا ہے ۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کہہ کر بات ختم کر دیتا ہے کہ شاید آئندہ اس میں ترمیم یا نظر ثانی ہو سکے ۔ لیکن اس احتیاط کے باوجود یہ طریق کار قدیم الٰہیاتی روایت کے منافی اور اس کے انکار کے مترادف تھا ۔ اس نے مذہبی فلسفے میں ایک تعمیری تجربی تحریک کا راستہ ہموار کیا جس کے مکمل نتائج اور مضمرات ابھی تک پورے طور پر سامنے نہیں آئے ۔

ہمارے نقطۂ نگاہ سے شلائر ماشر کے طریق کار کی تشریح و توضیح کے لیے چند نتائج کا بیان کر دینا کافی ہے ۔ ایک نمایاں نتیجہ یہ ہے کہ چونکہ اس نے خدا کے متعلق کسی ما بعدالطبیعی نظرے کی بجائے عیسوی مذہبی شعور کو اپنی بنیاد بنایا ہے اس لیے خدا کے متعلق اس کے نتائج اس کے الٰہیات کا منظم حصہ نہ بن سکے بلکہ تین حصوں میں بکھرے ہوئے ہیں جن پر اس نے کتاب کے بالکل مختلف حصوں میں بحث کی ہے ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس پر پروٹسٹنٹ فرقے کی تبلیغی روایت کا اثر بہت نمایاں تھا ۔ اس روایت میں گناہ کے احساس پر زیادہ زور دیا جاتا ہے جس کے ساتھ بخشش اور کفارے کے تصورات بھی شامل ہیں ۔ شلائر ماشر نے جس عیسوی مذہبی شعور کا تجزیہ کیا ہے اور جس پر اس کے نظام کی بنیاد ہے وہ اس روایت کو تسلیم کرتا ہے ۔ اس کے تین اساسی پہلو ہیں : گناہ کا شعور، توفیق ایزدی کا شعور اور احتیاج کا احساس جہاں تک گناہ اور توفیق ایزدی (grace) کا محسوس تضاد اس میں مضمر نہ ہو ۔ آخری شعور کے تجزیے سے (شلائر ماشر اس کو سب سے پہلے زیر بحث لاتا ہے) خدا کی صفت قدرت مطلقہ کا پتا ملتا ہے ۔ اسی سے بعض دوسری صفات معلوم ہوتی ہیں ، مثلاً ازلیت و ابدیت ، ہمہ جائی اور ہمہ آگاہی ۔ گناہ کے شعور کے تجزیے سے تقدس ، رحم اور پاکی کی صفات معلوم ہوتی ہیں اور جب خدا کے فضل سے حاصل ہونے والے کفارے کے شعور کا تجزیہ کیا جائے تو اس سے محبت اور حکمت کی صفات حاصل ہوتی ہیں ۔ اس طرح روایتی الٰہیات کے بڑے بڑے عقاید محفوظ رہتے ہیں ، اگرچہ ان کی تصدیق ایک نئے طریقے سے کی جاتی ہے اور ان کو ایک بالکل نئے ماحول میں پیش کیا جاتا ہے ۔

اس کے تجربی اصولوں کے تقاضوں کے مطابق ایک اور اہم نتیجہ یہ ہے کہ ان کی صفات کے مفہوم کا تعین سر تا پا انسانی تجربے کے حوالے سے ہوتا ہے ۔ یہ صفات خدا کی حقیقی کنہ اور ماہیت بیان نہیں کرتیں ۔ ان سے خدا کی ذات کا صرف وہ پہلو سامنےآتا ہے جو ہمارے اور اس کے مابین تعلق کے تجربے سے حاصل ہوتا ہے ۔ مثلاً جب ہم اسے قادر مطلق کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم کسی مابعدالطبیعی مفہوم میں اس کے ساتھ قدرت مطلقہ منسوب کرتے ہیں ۔ ہم اس کے ساتھ اس قدرت کا انتساب چاہتے ہیں جس سے ہمارے احتیاج کے احساس کی تشریح ہو سکے ۔ جب ہم کہتے ہیں کہ خدا ازلی و ابدی ہے تو ہمارا یہ مطلب نہیں کہ خدا در حقیقت زمانے سے ماوراء ہے ۔ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہمارے مذہبی شعور کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک خدا کے اعمال کا ہمارے ساتھ تعلق ہے ، اس میں کوئی زمانی حد بندی کی گنجائش نہیں[1] ۔ مسیح کے دوبارہ جی اٹھنے کے نظریے میں جو چیز اہم ہے وہ اس کا قبر سے کسی خاص وقت اٹھ کر باہر آنا نہیں بلکہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عیسائیوں کا مسیح کے متعلق یہ دلی اعتقاد ہے کہ وہ ہر انسان کی زندگی میں اس کی نجات کے لیے ہمیشہ ضامن رہے گا ۔[2]

شلائر ماشر کے فلسفۂ مذہب کا ایک تیسرا نتیجہ عیسایت کے خاتم ادیان ہونے کے متعلق عقیدے کا ابہام ہے جو بعد کے جدیدیتی فکر میں بھی واضح نہ ہوسکا ۔ یہ بھی ایک وجہ تھی جس کے باعث آزاد خیالی انتہا پسندانہ رخ اختیار کر کے انسیت کی شکل میں ظاہر ہوئی ۔ شلائرماشر نے پورے اختیار اور آزادی سے اپنے آپ کو عیسائی امت سے منسلک کر لیا اور اس کے نزدیک بلند ترین اقدار یہیں موجود تھیں ۔ لیکن اس قسم کی خوش عقیدگی کا کیا جواز ہوسکتا ہے ؟ سلف کے ہاں کچھ تقلیدی اور کچھ استدلالی جواز موجود تھا جس کی بنیاد پرانے معجزات پر تھی ، لیکن شلائر ماشر کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ اپنے نئے طریق کار کو چھوڑ کر ان پرانے دلائل کی طرف رجوع کرتا ۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس طریق کار کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ

---

۱ ۔ ''مذہب عیسوی'' فصل ۵۰ ، ۵۲ ، ۵۴ ۔

۲ ۔ ایضاً ، فصل ۹۹ ۔ شلائرماشر ویسے مسیح کے قبر سے زندہ جی اٹھنے کا بھی قائل تھا ۔

اس کے نتائج آزمائشی ہیں ؛ چنانچہ وہ اپنے کسی نتیجے کے متعلق مطلق صداقت کا دعویٰ نہیں کر سکتا ۔ ہو سکتا ہے کہ آئندہ تجربات کی روشنی میں وہ قابل ترمیم قرار پائیں یا غلط ثابت ہوں جس کی بنا پر انہیں رد کرنا پڑے ۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ عیسائیت کو آخری اور قطعی دین قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ آیندہ مغربی ممالک میں (یا کسی اور جگہ) کوئی اور مذہب ایسا موجود ہو جو عیسائیت سے بہتر ہو اور انسان کی مذہبی ضروریات کو بہتر طریقے سے پورا کر سکے ؟ اس کے علاوہ یہ تسلیم کرنے میں کیا باک ہو سکتا ہے کہ انسانی تاثر کے مذہبی امکانات اتنے وسیع ہیں کہ عیسائیت ان کا احاطہ نہیں کر سکتی ۔ مغرب کی الٰہیاتی تاریخ انسان کے احتیاج مطلق کے احساس کی صرف ایک تعبیر پیش کر سکی ہے حالانکہ حقیقت میں ایسی تعبیریں کئی ہو سکتی ہیں ۔ کیا انسانیت کی مذہبی زندگی کی تلاش و تحقیق کو مکمل اور صحیح طور پر بیان کرنے کے لیے ان تمام تعبیروں کی ضرورت نہیں ؟ شلائر ماشر ان سوالات کا غیر مبہم جواب نہیں دے سکا ۔ بعض دفعہ ، خاص کر ''خطبات'' میں وہ ان مضمرات سے متفق نظر آتا ہے ۔ دوسری جگہ ''خطبات'' اور 'مذہب عیسوی'' میں وہ عیسائیت سے خوش عقیدگی کا اصولی جواز پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ اس جواز کو وہ یوں پیش کرتا ہے کہ عیسائیت تجربی طور پر دوسرے مذاہب سے برتر ہے کیونکہ دوسرے مذاہب کے مقابلے پر عیسائیت میں اس اساسی تجربے کی مناسب تفہیم اور بہتر ترقی کا امکان موجود ہے جو تمام مذہب کی جان ہے [1] ۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ایسا نقطۂ نگاہ دوسرے ادیان کے پیروؤں کے لیے قابل قبول نہیں قرار دیا جا سکتا ۔

آگے جانے سے پہلے مناسب ہے کہ ہم شلائرماشر کے پیش کردہ نئے تصورات کا خلاصہ یہاں پیش کر دیں ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہیوم یا دوسرے ارتباقی تجربیت پسندوں کو کبھی یہ احساس نہ ہوا کہ کیا کوئی مذہبی شعور (شلائر ماشر کی اصطلاح میں) بھی کوئی قابل ذکر شے ہے [2] ۔ انہوں نے اپنے سے ماقبل عقلیت پسندوں اور ماوراء فطرت مفکرین کی طرح مذہبی تصورات

---

۱ ۔ دیکھیے ''خطبات'' ۔ حصہ پنجم ۔

۲ ۔ مل (Mill) کے معاملے میں یہ بیان مکمل طور پر درست نہیں کہا جا سکتا ۔

کو اس طرح پیش کیا گویا وہ انسان کے بلاواسطہ تجربے سے ماوراء ہیں ۔ جب انہیں ان کے حق میں مناسب شہادت مہیا نہ ہو سکی تو انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ مذہبی عقیدہ ایک بے معنی شے ہے اور اس کی کوئی جائز یا ایجابی اہمیت نہیں ۔ شلائر ماشر کا یہ دعویٰ بہت اہم تھا کہ آدمیوں اور عورتوں کے موجودہ تجربے میں کوئی ایسا عنصر ضرور موجود ہے جس سے مذہب کے تصور کا مفہوم متعین ہوتا ہے اور اسی تجربے کے حوالے سے ہم صحیح مفہوم اور صحیح عقیدے کی تعبیروں کو غلط مفہوم اور غلط تعبیروں سے متمیز کر سکتے ہیں ۔

اگر آزاد خیالی کی تحریک کو کسی بنیادی فلسفیانہ اصول پر مبنی کہا جا سکتا ہے تو وہ اصول یہی ہے کہ تجربیت ایسے ایجابی اور تعمیری طریق کار میں تبدیل ہو گئی جس سے مذہب کی تعبیر آسانی سے کی جا سکتی ہے ۔ اس کی اساس عصری مذہبی تجربہ ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ اس تجربے کی روشنی میں الٰہیات کے بڑے بڑے تصورات کی توضیع و تعریف نئی مصطلحات کے ذریعے کی جائے ۔ ان عام عقاید کو جو نئی تعریفوں کے مطابق نہ ہوں ، ترک کر دیا جائے اور باقی اس طرح بدل کر بیان کیے جائیں کہ وہ ان تعریفوں کے مطابق ہو جائیں ؛ لیکن شلائر ماشر کے بعد ڈیڑھ صدی میں یہ طریق کار تجربی سائنس کی جدید تحقیقات سے بہت زیادہ متاثر ہوا ہے ۔ یہ جدید تحقیقات تین ہیں : عضوی ارتقا کا نظریہ ، بائیبل کی تنقید معنوی اور مذہب کا تقابلی مطالعہ ۔ اساسیین نے ان تینوں باتوں کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ۔ ان کا خیال ہے کہ یہ تینوں باتیں مذہبی صداقت کے خلاف ہیں ۔ لیکن آزاد خیالوں نے ان کو نہ صرف تسلیم کیا بلکہ الٰہیات کی تعبیر اس طریقے سے کرنی شروع کی تاکہ وہ ان سائنسی اصولوں کے مطابق نظر آئے ۔ موجودہ دور میں نفسیات کا ارتقا ، خاص کر فرائڈ کی تحقیقات ایک چوتھا چیلنج ہے ۔ دیکھنا یہ ہے کہ مذہبی مفکرین انسان کے اس تصور کو تسلیم کرتے ہیں یا نہیں جو سائنسی تحلیل پیش کرتی ہے ۔ اگر آزاد خیال گروہ اپنے اصولوں پر کاربند ہے تو اسے اس کا جواب اثبات میں دینا ہوگا ۔ اب ہم تجربی سائنس کے ان تینوں اصولوں پر بحث کریں گے اور دیکھیں گے کہ مذہبی فلسفے پر ان کا کیا اثر ہوا ۔

نظریۂ ارتقا

جب ڈارون کی کتاب ''آغاز انواع'' ۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی تو

نظریۂ ارتقا مغربی فکر پر پوری طرح چھا گیا ۔ ڈارون سے کافی عرصہ پہلے ، اٹھارھویں صدی ھی میں ، ھیگل نے ارتقا کا ایک تاریخی تصور پیش کیا تھا جس کے مطابق سماجی ادارے ، رسوم اور عقاید منزل بہ منزل تبدیل ھوتے رھتے ھیں اور کافی تغیرات کے بعد انھوں نے موجودہ شکل اختیار کی ہے اور اب آھستہ آھستہ ایک دوسری اور اغلباً بہتر صورت میں ظاھر ھوں گے ۔ طبعی انتخاب کا تصور ھمیں بعض قدیم یونانی حکماء کے ھاں ملتا ہے جس کی مدد سے انھوں نے مختلف انواع کی اس صلاحیت کی تشریح کرنے کی کوشش کی تھی جس سے وہ اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کر لیتی ہے ۔ مذھبی رجحان رکھنے والوں کے نزدیک اس صلاحیت کی تشریح مشیت خداوندی کے ذریعے آسانی سے کی جا سکتی تھی ۔ لیکن مختلف مفکرین اپنے اپنے انداز میں انتخاب طبعی کے نظریے کو پیش کرتے رہے ۔ ڈارون کا کام صرف یہ تھا کہ اس نے ارتقا اور انتخاب طبعی کے نظریات کو تجربی طریقے سے قابل تصدیق فرضیے کے طور پر پیش کیا ۔ یعنی اس نے اس نظریے کو اس صورت میں پیش کیا کہ ھم کئی قسم کے قابل مشاھدہ واقعات کی پیش گوئی کر سکتے ھیں جن کی تصدیق بعد میں وقوع پذیر حالات سے ھو سکتی ہے ۔

ڈارون اور اس کے پیروؤں کے پیش کردہ نظریۂ ارتقا کے چار اساسی تصورات ھیں : تنازع للبقا ، بقائے اصلح ، توارث اور تغیرات ۔ ھر زمانے میں اتنے عضویات (organisms) پیدا ھوتے ھیں کہ وہ سارے کے سارے اپنے ماحول میں نمو پذیر نہیں ھو سکتے ، اس لیے وہ اپنی بقا کے لیے ایک دوسرے کے خلاف بر سر پیکار ھو جاتے ھیں ۔ جو اپنے ماحول سے زیادہ مطابقت کی صلاحیت رکھتے ھیں ، باقی رھتے اور نسل کشی کرتے ھیں اور باقی فنا ھو جاتے ھیں ۔ باقی رھنے والے انواع کی مطابقت پذیری (adaptation) خواہ وہ کسی نئے عضو کی شکل میں ظاھر ھو یا پہلے موجود عضو میں کسی اچھی تبدیلی کے باعث ھو ، قائم رھتی ہے کیونکہ توارث کے قانون کی رو سے ایک نوع کے افراد اپنے والدین سے مشابہہ ھوتے ھیں ۔ لیکن یہ مشابہت عینیت نہیں بن جاتی ، چنانچہ ایک ھی عضویے سے پیدا ھونے والے آپس میں بھی مختلف ھوتے ھیں اور اپنے والدین سے بھی مختلف ۔ ایسی حالت میں یہ ممکن ہے کہ نئے پیدا ھونے والوں میں سے بعض اپنے والدین سے زیادہ ماحول سے مطابقت کی صلاحیت رکھتے ھوں ۔ اس طرح یہ تغیرات (variations) نسل بہ نسل جمع اور محفوظ رھتے ھیں جس کا نتیجہ یہ ھوتا ہے کہ ایک

زمانے کے بعد بعض اعضا ایسے نمودار ہوتے ہیں جو پہلے اعضا سے کہیں زیادہ بہتر ہوتے ہیں - جب یہ فرق کافی نمایاں ہو جاتا ہے تو اس کے نتیجے میں جو عضویات متشکل ہوتے ہیں ہم حیاتیاتی طور پر انہیں ایک علیحدہ نوع کا نام دیتے ہیں - ڈارون کا خیال ہے کہ انسان کے آغاز کی تشریح اسی عمل سے کی جا سکتی ہے -

جہاں نظریۂ ارتقا نے حیاتیاتی دائرے میں وسیع تجربی تصدیق حاصل کی وہاں دوسرے علوم و فنون میں بھی اس کا عمل دخل زیادہ ہوتا گیا - جس طرح غیر نامیاتی میدان میں حرکیات کے مسائل حل کرنے میں میکانکی طریق کار کو شاندار کامیابی ہوئی ، جس کے باعث مفکرین نے اس طریق کار کو دوسرے میدانوں میں بھی استعمال کرنا شروع کیا ، حتیٰ کہ انہوں نے ساری کائنات کو ایک ریاضیاتی مشین کے طور پر سمجھنا اور پیش کرنا شروع کیا ، اسی طرح زندگی کے آغاز اور ارتقا کو سمجھنے میں نظریۂ ارتقا کی کامیابی کے باعث مفکرین نے اس کو تشریحی اصول کے طور پر دوسرے ایسے میدانوں میں بھی استعمال کرنا شروع کیا جہاں ڈارون اور اس کے پیروؤں نے اسے کبھی استعمال نہ کیا تھا - غیر نامیاتی میدان میں ، خصوصاً ارضیات اور ہیئت میں ، اصول ارتقا کے استعمال سے کئی مسائل شاندار طریقے سے حل ہو گئے - انیسویں صدی سے پہلے زمین کے قرش (crust) کے ارتقا اور نظام شمسی کی ساخت کے متعلق کئی نظریات پیش کیے جاتے رہے تھے لیکن انیسویں صدی میں (ڈارون سے کچھ پہلے اور خاص طور پر اس کے نظریۂ ارتقا کی کامیابی کے بعد) حقائق اور واقعات کا اتنا مواد جمع ہو گیا جس نے متصادم نظریات کے درمیان ایک قطعی فیصلہ صادر کر دیا اور ان اشیاء کی ارتقائی منازل کی طرف واضح راہ نمائی کر دی - اسی طرح عمرانیت اور نفسیات کے کئی مسائل کا مطالعہ اسی اصول کی روشنی میں کیا جانے لگا - انسان کے کئی ثقافتی اداروں مثلاً مذہب حتیٰ کہ خود انسانی ذہن کی تشریح بھی اسی اصول کی مدد سے کی جانے لگی اور یہ اصول پیش کیا گیا کہ ان کی موجودہ شکل و ہیئت ایک طویل ارتقائی عمل کا نتیجہ ہے - ان کی موجودہ حالت کی کئی خصوصیات ایسی ہیں جو پہلی قدیم حالت میں موجود نہ تھیں -

جب نظریۂ ارتقا حیاتیات کے دائرے سے نکل کر دوسرے علمی

میدانوں میں داخل ہوا تو چند خصوصی صفات جو علم حیاتیات کے مسائل حل کرتے وقت اس میں موجود تھیں ، ختم ہو گئیں ۔ وہ صفات جو باقی رہ گئیں تین ہیں : اول ، کسی شے کی وسیع ترین وضاحت اور تشریح کے لیے ضروری ہے کہ اس کے تاریخی آغاز کا سراغ لگایا جائے ۔ دوسرے ، نقطۂ آغاز کا یہ سراغ محض زمانی تسلسل کا مطالعہ نہیں بلکہ اس میں نشو و نما اور تکمیل و پختگی کا تصور بھی پایا جاتا ہے ۔ یہ ترقی اخلاقی حیثیت سے نہیں ہوتی ۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایک وجود جو پہلے کبھی سادہ حالت میں تھا ، اب بہت زیادہ پیچیدہ اور مرکب حالت اختیار کر چکا ہے ۔ مرور زمانہ اور ماحول کی تبدیلی سے اس میں نسیج (structure) اور تفاعل (function) کے کئی ایسے تغیرات رونما ہوئے ہیں جو پہلے موجود نہ تھے ، لیکن اب ان کی موجودگی کے باعث وہ اپنے ماحول سے زیادہ مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے ۔ تیسرے ، مطابقت کا تصور ۔ اسی اصول کی روشنی میں ہم فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کون سا نیا تغیر محفوظ رکھنے کے قابل ہے اور کون سا صرف عارضی ہے ۔ ہر نیا تغیر ایک ماحول میں پیدا ہوتا ہے حتیٰ کہ مرور زمانہ سے وہ اپنے ماحول سے مناسب مطابقت پیدا کر لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے ۔ اس کے بعد وہ اپنے وجود میں باقی رہتا ہے اور افزائش نسل کر سکتا ہے ۔ لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جہاں ارتقا کا عمل دخل ہے وہاں گراوٹ ، انحطاط اور تنزل بھی کار فرما ہے کیوں کہ نئی انواع کی کامیابی آن موجودہ انواع کی تباہی یا زوال کا موجب بنتی ہے جو ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب نہیں ہوتیں ۔

نظریۂ ارتقا کے اثرات و نتائج صرف ان علوم تک محدود نہ رہے ۔ اس کی کامیابی کے باعث مفکرین نے اس کو مختلف میدانوں میں استعمال کرنا شروع کیا ؛ یہاں تک خیال کیا جانے لگا کہ یہ ساری کائنات خود ایک ارتقائی عمل ہے جس کی صحیح ماہیت کا علم اسی نظریے کی روشنی میں حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ یہ ایک انقلابی فرضیہ تھا ، کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک اساسی نمونہ یا ہیئت موجود ہے اور کائنات میں ظہور پزیر ہونے والے ہر واقعے کو اس سے مطابقت کرنا ہوتا ہے ۔ اس کے علاوہ اس میں ایک عجیب و غریب نظریہ مضمر تھے جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کسی واقعے یا شے کی بامعنی تعلیلی تشریح سے کیا مراد ہو سکتی ہے ۔

تصور ارتقا کی اس آفاقیت سے پہلے مغربی دنیا اسی قسم کے دو وسیع اور جامع تصورات سے آشنا تھی جن کے علمی رشتے کے اپنے اپنے نظریے تھے ۔ ایک نقشۂ کائنات تو وہ تھا جس کو افلاطون اور ارسطو نے قائم کیا تھا اور جس کی تشکیل بعد میں نو افلاطونیت نے اپنے نظریۂ صدور (emanation) سے کی ۔ اس نقشے کے مطابق تمام حقیقت کا منبع و مصدر ایک صورت یا وجود مطلق ہے جو انتہائی کمال کا حامل ہے ۔ اسی کمال کے مختلف درجات یا پہلو اس کائنات کے مشہود موجودات میں بکھرے ہوئے پائے جاتے ہیں ۔ کائنات کا یہ نقشہ سترھویں صدی عیسوی تک مغربی فکر کے ہر گوشے میں جاری و ساری رہا ، یہاں تک کہ میکانکی سائنس نے اس کے علم کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا ، اگرچہ مغربی فکر کے دینی حلقوں میں اس نقشے کا ذکر آج بھی موجود ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ کے مطابق علیت کی ہر مثال سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کمال کا کچھ حصہ (یا سارا کمال) جو علت میں موجود ہوتا ہے ، معلول میں منتقل ہو جاتا ہے ۔ اس حالت میں یہ مفروضہ صحیح ہوگا کہ کسی معلول کی علت خوبی اور کمال میں اگر اس سے زیادہ نہیں تو برابر ضرور ہوگی ۔ ہم نے اس مفروضے کا باقاعدہ استعمال کیتھولک فلسفے کی بحث میں دیکھا ہے ۔ ہیوم نے اس کے خلاف آواز بھی اٹھائی ۔ اس کا کہنا تھا کہ علت و معلول کے تعلق کو اس طرح تسلیم کرنے سے ہمیں یہ فرض کرنا ہوگا کہ اس کائنات میں ایسے مشہود معلول موجود ہیں جو ان معلولوں سے زیادہ مکمل و کامل ہیں جن سے ہم نے آغاز کیا تھا ۔ ہیوم نے اس کے برعکس دوسرے نقشے کو پیش کیا تھا جس کا بہترین نمونہ میکانکی سائنس میں نظر آتا ہے ۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ سائنسی تحقیقات و تشریحات اس طرح ہونی چاہئیں کہ ان کی بنیاد پر درست اور قابل تصدیق پیش گوئی کی جا سکے ۔ یہ تقاضا درحقیقت تسخیر کائنات کے جذبے کا نتیجہ ہے جو یونانی فکر اور مغرب کے زمانۂ وسطیٰ کے عیسائی مفکرین کے فطری رجحان کے منافی تھا لیکن جو بعد میں مغربی فکر پر حاوی ہو گیا ۔ یہ صحیح ہے کہ ہم مستقبل کے واقعات پر قابو پا سکتے ہیں جہاں تک ہم اعتماد اور صحت سے ان کے وقوع کے متعلق پیش گوئی کر سکیں ۔ اس نقطۂ نگاہ کے مطابق یہ کائنات ایک وسیع و عریض مشین ہے جس کی مختلف حرکات ریاضیاتی قانون کے مطابق یکے بعد دیگرے واقع ہوتی رہتی ہیں ۔ اگر ہمیں اس وقت تک وقوع پزیر ہونے والی حرکات کا صحیح مقداری تجزیہ حاصل ہو جائے تو ہم بتا سکتے

ہیں کہ بعد میں وہ کون سی صورت اختیار کریں گی ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ میکانکی عمل کی دو یکے بعد دیگرے منزلوں میں قوت کی مقدار یکساں رہتی ہے ۔ اگر مؤخرالذکر میں وہ قوت نہ ہو جو اول‌الذکر میں ہے یا اس سے زیادہ ہو تو ہم صحیح طور پر نہیں بتا سکتے کہ بعد میں حرکت کی حالت کیا ہوگی ۔ اس طرز فکر کے مطابق علتی رشتے کے تصور کا تقاضا یہ ہوگا کہ علت اور معلول کے درمیان مقداری مساوات ہو ۔ علت اور معلول دونوں ایک خصوصی حرکات ہیں اور قوت کی ایک ہی مقدار کو ظاہر کرتے ہیں ۔ جب علتی تشریح کا یہ نظریہ ایسے معاملات میں استعمال کیا گیا ، جیسا کہ مثلاً ہیوم نے کیا ، جہاں صحیح مقداری تجزیہ فی‌الحال ہماری سکت سے باہر ہے ، تو اس جگہ صحیح ریاضیاتی مساوات کے تقاضے پر زور دیا گیا لیکن یہ مطالبہ بہر حال قائم رہا کہ اگر کسی معلول سے کسی علت کا استنباط کیا جائے تو اسے اس طرح تصور کرنا چاہیے کہ ہم معلول کے متعلق واضح پیش گوئی کر سکیں ۔ اس علتی رشتے کے نئے اصول سے جو انقلاب الٰہیات میں ہوا اس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے ۔ کانٹ کو اس کے ناگزیر ہونے پر اتنا ہی یقین تھا جتنا کہ ہیوم کو ۔

تصور ارتقا کی اس آفاقی وسعت کے باعث ہم تیسرے مابعدالطبیعی نقشے اور نظریۂ علیت تک پہنچتے ہیں ۔ اس نقشے کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم اس کائنات کو ایک وسیع تاریخی عمل تصور کریں جس میں سادہ اشیاء سے زیادہ پیچیدہ اشیاء مسلسل پیدا ہوتی رہتی ہیں اور اپنے آپ کو ماحول سے مطابق کرتی رہتی ہیں ۔ مختلف سائنسوں میں تسلیم شدہ تجربی علم کائنات کے اس تصور کے عین مطابق بیٹھتا ہے ۔ اس نظریے کی سب سے زیادہ با اثر صورت کو ارتقائے بارز (emergent evolution) کہتے ہیں ۔ اس کے مطابق تغیر کی وسیع ترین اور واضح ترین قسموں کو جو محفوظ رہتی اور افزائش نسل کرتی ہیں ، سطوح بارز کہتے ہیں ۔ تین مشہور سطوح غیر نامی مادہ ، زندگی اور با شعور ذہن ہیں[1] ۔ پہلی سطح اس دنیا میں صدیوں تک موجود رہی تب کہیں جا کر دوسری سطح نمودار ہوئی ۔ اسی طرح لاکھوں اور کروڑوں سال کے بعد تیسری سطح کے ظاہر ہونے کا وقت آیا ۔ اگرچہ یہ سطح صرف انسان تک محدود ہے لیکن انسانی زندگی کی پیچیدہ ترین صورتیں

---

۱ ۔ لائیڈ مورگن اور الیگزنڈر کی تصنیفات دیکھیے ۔

بھی درحقیقت غیر نامی جواہر کی سادہ ترین شکلوں سے ہی پیدا ہوتی ہیں۔ اس مابعدالطبیعی ماحول میں علتی تشریح کا کیا مقام ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ تعلق بھی نشائی (genetic) ہے۔ معلول علت سے پیدا ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے (عام طور پر ہوتا بھی ہے) کہ وہ علت سے زیادہ مرکب اور پیچیدہ ہو۔ یہاں بھی ایک کامیاب پیش گوئی کا مطالبہ موجود ہے اور اس معاملے میں موجودہ نظریہ علیت کے میکانکی تصور سے متفق ہے لیکن ایک حیثیت میں وہ اس سے مختلف ہے، یعنی اس کا دعویٰ ہے کہ تجربی حقائق کے ایک وسیع حلقے میں (اور شاید ایک عالمگیر حقیقت کے طور پر) ایک عمل کی بعد کی صورت نہ صرف پہلی صورت سے مساوی ہوتی ہے بلکہ اس میں بعض نئی صفات ظاہر ہوتی ہیں جن میں سے بعض محفوظ رہ جاتی اور بعد میں دہرائی جاتی ہیں۔ علتی رشتے کی تعبیر اس طرح ہونی چاہیے کہ ایسی حالت کی تشریح ہو سکے۔ تغیرات جب پہلی بار ظاہر ہوتے ہیں تو اس نقطۂ نگاہ سے ناقابل تشریح رہ جاتے ہیں کیونکہ اُن کی تفصیلی ماہیت کا قبل از وقت اندازہ کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ ہم صرف اس امر کی پیش گوئی کر سکتے ہیں کہ کسی نہ کسی قسم کے نئے واقعات ظہور پزیر ہوں گے۔ لیکن ایسی عمومی پیش گوئی اس نقطۂ نگاہ کی رو سے علیت کے تصور کے ذریعے ہی کی جا سکتی ہے جو اس میں مضمر ہے۔ علت (خواہ یہ ایک واقعہ ہو یا موثر شرائط کا مجموعہ) اپنے معلول سے سادہ ہو سکتی ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ معلول میں اگرچہ وہ علت سے ہی صادر ہوتی ہے، چند ایسی صفات ظاہر ہوں جو علت میں موجود نہیں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ ایک لحاظ سے علیت کے متعلق یہ مفروضہ قدیم اور زمانۂ وسطیٰ کے تصور کا بالکل عکس ہے۔ ایک مفروضے کے مطابق یہ ضروری نہیں کہ علت میں ہر وہ صفت موجود ہو جو معلول میں نظر آتی ہے۔ دوسرے مفروضے کے مطابق علت مطلقہ میں وہ کمالات موجود ہوتے ہیں جو معلول میں نظر نہیں آتے۔

اب سوال یہ ہے کہ مذہبی فکر کے لیے نظریۂ ارتقا کے عام نتائج کیا ہیں؟

سب سے اہم خصوصی نتیجہ یہ تھا کہ اس نظریے میں انسان کے آغاز اور اس کی ماہیت کے متعلق ایک طبعی (Naturalistic) نقطۂ نگاہ مضمر تھا۔ ڈارون کی کامیابی سے پہلے بائبل کا بیان کردہ تخلیق آدم وغیرہ کا قصہ

لغوی معنوں میں سائنسی صداقت سمجھا جاتا تھا ۔ انیسوی صدی سے پہلے جو حقائق موجود تھے ان سے بھی معلوم ہوتا تھا کہ حیاتیاتی انواع ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور ہر نوع کی خصوصی صفات والدین سے بچوں تک منتقل ہوتی رہتی ہیں ۔ چنانچہ خصوصی تخلیق کا نظریہ نہ صرف بائیبل کی تعلیم تھی بلکہ موجود حیاتیاتی مواد کے عین مطابق و موافق تھا ۔ لیکن نئے سائنسی نظریے کے مطابق انسان ، انسان نما لنگور کا نزدیکی بھائی ہے اور یہ دونوں ایک مشترک مورث کی اولاد ہیں - یہ کسی مخصوص تخلیقی عمل کا نتیجہ نہیں بلکہ ایک طبعی ارتقا کا نتیجہ ہے ۔ اس تصور کو قبول کرنے کا مطلب یہ تھا کہ انسان کی وہ تکریم و تحریم ہمیشہ کے لیے ختم ہوجاتی ہے جو اس کو خدا کی مخصوص تخلیقی مشیت کا نتیجہ قرار دینے سے پیدا ہوتی ہے اور جس کے مطابق وہ خدا کی صورت پر تخلیق کیا گیا تھا ۔ اس کے علاوہ خالق کائنات کے وجود کی مختلف شہادتوں میں سے ایک شہادت بالکل ختم ہو جاتی ہے ـــــ وہ خالق جو ان عقلی و اخلاقی صفات کا حامل ہے جو انسان کا خاصہ ہیں ۔ جب تک انسان کی تخلیق کے متعلق یہ تصورات تسلیم کیے جاتے رہے اس وقت تک خدا کے ساتھ وہ تمام خوبیاں منسوب ہوتی رہیں جو انسان میں موجود ہیں ، اگرچہ خدا کے معاملے میں وہ خوبیاں اپنی بہترین اور کامل ترین شکل میں موجود ہوتی ہیں ۔ لیکن جب انسان کے وجود کی تشریح خالص طبعی قوتوں سے کی جانے لگی ـــــ ایسی قوتیں جو حیاتیاتی قانون کے مطابق فرو تر مخلوق میں کار فرما ہیں جو اس کے ساتھ مل کر ایک ہی مورث کی اولاد ہیں ـــــ تو واقعات کی تشریح کے لیے کسی عقل مند اور خیر مطلق خالق کی کوئی ضرورت نہ رہی ۔ درحقیقت اس نظریے نے انتخاب طبعی کی جو تصویر ہمارے سامنے پیش کی وہ انسان کے عقل و محبت کے نصب العین کے بالکل منافی تھی ۔ اس کے مطابق تو ہر نوع دوسرے کا شکار کرتی ہے اور ہر ایک کے سامنے اپنی بقا اور اپنی بھلائی کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں ہوتا ۔ پیدا ہونے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جن میں سے بہت کم بڑھتے اور نشو و نما پاتے ہیں ۔ ان کی اکثریت فنا ہوجاتی ہے ۔ جہاں پہلے اس کائنات کا تصور محبت ، شفقت اور مقصدیت سے بھر پور تھا ، وہاں اب اسی کائنات میں خون خرابہ اور کشت و خون عام ہے ۔

بعض مفکرین اور خاص کر کیتھولک مفکرین کے نزدیک ان متضاد خیالات میں مصالحت ممکن تھی ۔ اگر انسانی جسم اور اس کے طبیعیاتی افعال کو

طبعی ارتقا کے مطابق سمجھنے کی کوشش کی جائے تو ان کے ارسطاطالیسی تصورات کے مطابق اس میں کوئی عیب یا خرابی نہ تھی لیکن جہاں تک انسان کے ذہن اور روح کا تعلق ہے جن میں وہ دوسری مخلوق سے نمایاں خصوصیت رکھتا ہے تو کیا ہم ان کی خصوصی تخلیق کا دعویٰ نہیں کر سکتے ؟ یہ ایک ارتقائی تغیر (variation) کا نتیجہ ہے جس سے اس کا حامل دوسری جاندار انواع سے خاص طور پر متمیز ہو جاتا ہے اور اس سے اس میں ایک نمایاں قدر اور خصوصی عظمت پیدا ہو جاتی ہے ۔ تغیر کے ابتدائی ظہور کی کیا وجہ ہو سکتی ہے ؟ ارتقا کے حامیوں کا جواب یہ تھا کہ نظریۂ ارتقا کو تقابلی نفسیات کے مسائل میں تفصیل سے استعمال کیا جائے اور اس طرح ثابت کیا جائے کہ انسانی ذہن کی نمایاں خصوصیات خود انتخاب اور مطابقت کے تدریجی عمل کا نتیجہ ہیں ۔ ۱۸۵۹ء سے کافی عرصہ پہلے ہربرٹ اسپنسر نے اپنی کتاب ”اصول نفسیات“ شائع کی تھی جس میں اس نے انسان کے ذہنی قویٰ کی تشریح ارتقائی پیداوار کے طور پر کی تھی اور اس کے پیروؤں کے لیے یہ ثابت کرنا کچھ مشکل نہ تھا کہ وہ اس تشریح کو اور زیادہ قابل قبول شکل میں پیش کر سکتے ہیں ۔ مثال کے طور پر انسانی فکر کو ایک حیاتیاتی تفاعل کے طور پر پیش کیا گیا جو بقائے نسل کے لیے دوسرے جانوروں کے آزمائشی طریق عمل (Trial and error) سے کہیں زیادہ فائدہ مند ہے لیکن نشائی طور پر (Genetically) دونوں ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں ۔ ان دونوں کے اختلافات کا باعث یہ نہ تھا کہ انسان میں ایک خصوصی نیا ملکہ یعنی عقل و ذہانت پیدا ہو گیا بلکہ حقیقت صرف اتنی ہے کہ چند خصوصی تغیرات (variation) ایک خاص منزل پر ظاہر ہوئے جن کی وجہ سے آزمائشی عمل ایک مقررہ شکل اختیار کرتا چلا گیا ۔ مختلف اعمال کے نتائج کا اندازہ قبل از وقت کیا جانے لگا ؛ چنانچہ ماحول کی تبدیلیوں کے ساتھ زیادہ اعتماد اور بھروسے سے مطابقت پیدا کی جانے لگی ۔ اس طرح انسان کی روح اور جسم دونوں انتخاب طبعی کی مدد سے قابل تشریح قرار دیے گئے ۔ یہ عیسوی الٰہیات کے لیے ایک خوف ناک چیلنج تھا ۔

ارتقائی تصورات کو تسلیم کر لینے سے مذہبی فکر پر سب سے زیادہ اثر یہ ہوا کہ مختلف اعضا اور ان کے افعال اور مقاصد کے درمیان باہمی مطابقت کی تشریح اب خالص طبعی طور پر کی جانے لگی ۔ اس سے پہلے اس مطابقت کو

خدائی مقصد کے لیے بطور دلیل پیش کیا جاتا رہا تھا۔ چھوٹے درجے کے جانوروں میں بھی جو عقل و ذہانت سے عاری ہیں، اسی قسم کی (ماحول سے) مطابقت موجود تھی لیکن اس کے متعلق یہ کہا جاتا تھا کہ یہ ایک حکیم و دانا خالق کی ربوبیت کا نتیجہ ہے جو ان کے ہر فعل کی رہنمائی کرتا ہے تاکہ وہ اپنے مقاصد کو حاصل کرتے رہیں اور صحیح طور پر اپنا اپنا وظیفۂ حیات پورا کرتے رہیں۔ اس کی مثال انسانوں کی بنائی ہوئی مشینوں سے دی جاتی تھی جو چند مقاصد حاصل کرنے کے لیے بنائی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ ڈاروِن سے پہلے ہیوم جیسا متشکک بھی اس استدلال کا کسی حد تک قائل تھا۔ لیکن ارتقائی نقطۂ نظر سے کسی ماوراء فطرت ذات حکیم کی ضرورت نہ تھی۔ اس کو فرض کیے بغیر ہی یہ سب مشکلات حل ہو جاتی ہیں۔ اب ضرورت اس امر کے تسلیم کرنے کی تھی کہ فطرت اتنی مخلوق پیدا کرتی چلی جاتی ہے کہ وہ سب کی سب اس ماحول میں نہ باقی رہ سکتی ہے اور نہ افزائش نسل کر سکتی ہے۔ ہر نئی نسل میں اپنے سے پہلی نسل کے مقابلے پر زیادہ تغیرات ظاہر ہوتے ہیں۔ عام طور پر تو تغیرات بالکل معمولی ہوتے ہیں لیکن بعض دفعہ ان کی نوعیت غیر معمولی ہوتی ہے۔ ان کو تغیر نوعی (mutation) کا نام دیا جاتا ہے۔ ان مفروضات کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ موجودہ مخلوقات کی تفصیلی ساخت کچھ اس قسم کی ہے کہ کسی دانا پروردگار کی وساطت کے بغیر وہ اس ماحول میں خود بخود زندہ رہ سکتے ہیں اور ان کی بھلائی کا انتظام پوری طرح ہوتا ہے۔ جو اس ماحول سے مطابقت کی قوت سے محروم ہیں وہ بقا کی جد و جہد میں ہار کر ختم ہو چکے ہیں۔ کیتھولک الٰہیین کے اعتراض[1] کے جواب میں ارتقائی مفکرین یہ کہتے ہیں کہ بعض دفعہ نوعی تغیرات کچھ مرکب اعضاء کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں جن سے ایک بالکل نیا عمل سرزد ہوتا ہے جو اس مخلوق کے لیے بہت زیادہ فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔ یہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ اس طرح کے نمایاں تغیرات نوعی بعض دفعہ بالکل قدرتی حالات میں اور بعض دفعہ خود پیدا کردہ ماحول میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً کسی جاندار میں پروں کا اول اول پیدا ہونا جس کے باعث وہ اڑنے کے قابل ہو جاتا ہے، ارتقائی نظریے کے طبعی مفروضات سے ہی سمجھ میں آ سکتا ہے، خاص طور پر جب ہم ان درمیانی صورتوں کو سامنے رکھیں، جیسا کہ مثلاً اڑنے والی گلہریاں۔

۱۔ دیکھیے باب پنجم، عنوان ''کیتھولک تصور خدا'' صفحہ ۱۰۹۔

پروٹسٹنٹ اساسیت کے نزدیک انسان کے متعلق یہ ارتقائی تصور عیسائی عقاید کے ساتھ کسی طرح بھی ہم آہنگ نہ تھا ۔ اساسین کا خیال ہے کہ بائبل مذہبی صداقت کا سرچشمہ ہے اور اس لیے اگر بائبل کو سامنے رکھا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی تخلیق ایک خصوصی عمل تھا ۔ نظریۂ ارتقا کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ ہم پروٹسٹنٹ عقیدے کو خیر باد کہہ دیں جس کے مطابق بائبل ایک ناقابل تردید الہامی کتاب ہے اور جو صداقت ازلی کا سر چشمہ ہے ۔ اس کے علاوہ اس نئے نظریے سے انسان کے مذہبی تقاضوں اور اس کے انجام کے متعلق تمام پرانے تصورات یک قلم غلط ہو جاتے ہیں ۔ ان تصورات کے مطابق اس دنیا میں انسان کی طبعی زندگی ماورائی نظام کے تابع ہے جس کے باعث وہ نیکی اور بھلائی کا سکتا ہے ۔ انسان کی ایک روح ہے جس کی تقدیر ماورائے طبعی دنیا سے وابستہ ہے ۔ خدا کے فضل کے بغیر وہ اپنے گناہوں کی بخشش کی توقع نہیں رکھ سکتا —— ایسے گناہ جو ہمیشگی کی دوزخ میں ڈالنے کے لیے کافی ہیں ۔ جب خدائی فضل اس کے شامل حال ہوتا ہے تو اس میں ایک معجزانہ انقلاب پیدا ہوجاتا ہے جس کے باعث وہ جنت کی سعادتوں کا وارث قرار پاتا ہے ۔ انسان کے متنوع تقاضے اور اس کی نجات کی ماہیت دونوں صرف ماوراء فطرت مصطلحات میں بیان کی جا سکتی ہیں ۔ اس کے دوسری طرف ارتقائی نظریے کے مطابق انسان کی مکمل ساخت ، اس کی تاریخ اور اس کا آغاز سب کی تشریح و توضیح خالص طبعی نظام کے ذریعے ہو سکتی ہے جو ایسے نشائی (Genetic) قوانین کے ماتحت ہے جن کی تصدیق آسانی سے حیاتیاتی طور پر کی جا سکتی ہے ۔

ان لوگوں کے نزدیک جو ان حالات کے زیر اثر آزاد خیالی کے حامی ہو گئے ، مذہب اور نظریۂ ارتقا میں مطابقت ممکن تھی ۔ ان میں سے جو چند قدامت پسند تھے یعنی جدیدیت پسند انہوں نے کونیاتی (comological) نظام میں نظریۂ ارتقا کو تسلیم کرنے کے تمام ممکنہ مضمرات کو تسلیم کر لیا ، بالکل اسی طرح جیسے زیادہ جدت پسند آزاد خیال مفکرین نے کیا تھا ، لیکن انہوں نے بھی انسان کے آغاز اور اس کی تاریخ کے عیسوی عقاید اور ڈارونی تشریح کے درمیان تطبیق پیدا کر لی ۔ چونکہ یہ تطبیق بعض اہم تبدیلیوں کا تقاضا کرتی تھی اس لیے ان تمام عناصر کا مطالعہ ضروری ہے جس کے باعث یہ مطابقت پیدا ہوئی ۔

اول ، جدیدیت پسند دوسرے آزاد خیال مفکرین کی طرح اس کے قائل تھے کہ تحقیق و تشریح کے جدید سائنسی طریقے اساسی طور پر صحیح ہیں ۔ جدید سائنس کے دو مفروضات ، یعنی یہ دنیا ایک قابل فہم‌نظام ہے اور صداقت کا قطعی معیار تفصیلی تجربی تصدیق ہے ، ان کے نزدیک درست تھے ۔ ان کو اس امر کا یقین تھا کہ آن سائنس دانوں کا مقصد جو نظریۂ ارتقا کی تعمیر میں منہمک ہیں ، مذہب کی مخالفت نہیں بلکہ تجربی صداقت کا حصول اور اس سے وفاداری ہے ۔ ان کا خیال تھا کہ اگر الٰہیات نے ان کے طریق کار یا نتائج کی مخالفت کی تو وہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گی ۔ مذہب حق اور صداقت کی پاس داری کا تقاضا کرتا ہے اس لیے جہاں کہیں صداقت مل سکے اسے اس کو قبول کرنا اور اپنے آپ کو اس کے ساتھ ہم آہنگ کرنا چاہیے ۔ اس کے علاوہ اسے ان طریقوں کو اپنانا چاہیے جن کے ذریعے حق و صداقت کی دریافت بہترین طریقے سے ہو سکے ۔ اگر الٰہیات ایسا نہ کرسکے تو ہر عقل مند شخص دیانت داری سے اسے ترک کرنے پر مجبور ہوگا ۔

دوسری اہم بات یہ تھی کہ جب جدیدیت پسند لوگوں نے اس ہم‌آہنگی کے تقاضوں کا جائزہ لیا جو نظریۂ ارتقا کے قبول کرنے سے پیدا ہوئے ہیں تو انھوں نے محسوس کیا کہ وہ حقائق اور اقدار جو حقیقی معنوں میں مذہبی تجربے کے لیے اساسی اور اہم ہیں ، وہ اپنی جگہ قائم اور برقرار رہتے ہیں اور جن باتوں کے ترک کرنے کا مطالبہ اس کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے وہ اس کے لیے کبھی بھی ناگزیر اور لازمی نہ تھے ۔ یہی وہ مقام تھا جہاں شلائر ماشر کا تجویز کردہ تعمیری تجربی نقطۂ نگاہ کار آمد ثابت ہوا ۔ اس نقطۂ نگاہ سے کوئی روایتی عیسوی عقیدہ (خواہ وہ بائیبل میں کتنی ہی وضاحت سے کیوں نہ بیان ہوا ہو) بھی عصری مذہب کے لیے مطلقاً اہم نہ تھا ۔ وہ ایک گزشتہ مذہبی مشاہدے کی عقلی تعبیر ہے جسے اس زمانے کے سائنسی مفروضات اور مقولات کی زبان میں پیش کیا گیا ہے—لیکن یہ تعبیر ہمارے لیے آخری اور قطعی نہیں ۔ ہمارے لیے یقینی امر وہ ہے جسے کوئی سائنسی واقعہ (fact) یا صداقت غلط یا کالعدم قرار نہیں دے سکتی اور یہ ہے ہمارا اپنا مذہبی تجربہ — یعنی وہ حالات جو بلاواسطہ ہماری داخلی زندگی میں قابل تصدیق ہیں ، کہ ان تصورات اور نصب‌العینوں کی مدد سے جو ہمیں اپنی عیسائی روایات سے حاصل ہوئے ہیں ، ہم نے وہ عظیم روحانی سعادات (Goods) حاصل کر لی ہیں جن کی انسانوں کو اشد ضرورت ہے ؛ مثلاً امن ،

امید ، پریشانی میں رہنمائی ، نفسانی ترغیبات پر قابو پانے کی قوت وغیرہ ۔ ان اقدار کو اپنی زندگی میں عملی شکل دینا ایک ناقابل تردید حقیقت ہیں ۔ جدیدیت پسندوں کے لیے الٰہیات اس کو سمجھنے کی ایک اور کوشش ہے اور ہو سکتا ہے کہ ہمیں کبھی اس میں ترمیم کرنی پڑے ۔ اب اگر غور کیا جائے تو اس حقیقت اور نظریۂ ارتقا میں کوئی تضاد اور الجھن نہیں ۔ انسان کا آغاز کیسے ہی ہوا ہو اور حیاتیاتی دنیا میں اس نے اپنا مقام کسی طرح بھی حاصل کیا ہو ، یہ حقیقت ہے کہ وہ اس دنیا میں اپنے تمام تجربات اور اپنی تمام خاصیتوں اور قابلیتوں کے ساتھ موجود ہے ۔ اس میں یہ خاصیت بھی پائی جاتی ہے کہ وہ روحانی نصب‌العینوں تک پہنچنے کی کوشش بھی کرتا ہے اور اس کوشش میں وہ اہم ترقی بھی حاصل کرتا ہے ۔ اگر انسان ابتدا اور آغاز کے لحاظ سے اپنے سے کمتر حیوانوں سے مماثل اور طبعی ارتقا کی پیداوار ہے تو ارتقا کو ایک ایسا عمل تسلیم کرنا ہوگا جس کے نتیجہ میں ایسی شاندار مخلوق وجود میں آئی ۔ الٰہیات کے لیے جو امر ضروری ہے وہ یہ ہے کہ جدید مذہبی تجربے کے حقائق کو مکمل طور پر تسلیم کر لیا جائے اور ان لوگوں کے لیے اس کی افادیت کا اقرار کیا جائے جو اپنی زندگی میں ان سے دوچار ہوتے ہیں ۔ ہر دوسری شے ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور اگر وہ دوسرے قابل تصدیق حقائق (مثلاً وہ جو اپنی تشریح کے لیے نظریۂ ارتقا کا تقاضا کرتے ہیں) سے ٹکراتی ہو تو یا تو ہمیں تاویل کرنی ہوگی یا اسے رد کرنا ہوگا ۔

ان دو اساسی عناصر کے علاوہ کم از کم تین اور کم اہم عناصر بھی ہیں جنھوں نے نظریۂ ارتقا کے زیر اثر الٰہیاتی تشکیل نو میں اہم حصہ ادا کیا ۔

اول ، چند فلسفیانہ نظام ایسے موجود تھے جو ایک طرف انسانی تاریخ کی عمومی ارتقائی تعبیر پیش کرتے تھے اور دوسری طرف اس کائنات کے متعلق مذہبی نظریے کی صداقت کی تائید کرتے تھے ۔ کائنات کے متعلق یہ نظریہ صرف مذہبی ہی نہ تھا بلکہ خصوصی طور پر عیسائی روایات کے مطابق تھا ۔ یہ نظام ہائے فلسفہ اٹھارویں صدی کے آخری حصے میں مبینہ ''روحانی تحریک'' کے اجزا تھے اور اس کے بعد کی صدی میں ان کا اثر بہت نمایاں تھا ۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ہیگل کا نظام فلسفہ تھا جو جرمن فکر پر کئی سالوں تک

چھایا رہا ، اس کے بعد انگلستان میں ایک عقلی تحریک کی شکل میں کار فرما رہا اور پھر امریکہ میں بھی اس نے یہی حیثیت اختیار کی ۔ [۱] دوسرا عنصر یہ واقعہ تھا جو ان نظام ھائے فلسفہ کی تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ یہ تشکیل جدید جس کا تقاضا کیا جاتا تھا ، اتنی دور رس نہ تھی جتنا کہ اسے ہونا چاہیے تھا ۔ ارتقا بظاہر خدا کی ذات پر ایمان سے متناقض نہ تھا ۔ کم از کم یہ تسلیم کرنا ممکن تھا کہ وہ طویل طبعی عمل جس کی آخری شکل انسان ہے ، خدا کی مشیئت اور حکمت کی راہنمائی میں ظہور پذیر ہوتا رہا اگرچہ خود سائنس کو اس بات کے فرض کرنے کی ضرورت نہ تھی ۔ اگر انسان خدا سے پوری دل بستگی کے ساتھ تعاون کریں تو مستقبل میں اس سے بھی بہتر مقاصد حاصل ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے ۔ ارتقائی تصورات کے تقاضوں اور مضمرات کو تسلیم کرتے ہوئے بھی انسان کی مذہبی تاریخ میں مسیح ناصری کے لیے ایک اعلیٰ اور بلند مقام کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے ۔ اکثر جدیدیت پسندوں کا یہ قول تھا کہ وہ انسانی صورت میں ارتقائی عمل کی بہترین پیداوار تھے اور ان کے متعلق معتقدات کی تعبیر و تاویل اسی تصور کی روشنی میں کی جاتی تھی ۔ ایک تیسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ مذہبی تاریخ کی ارتقائی تعبیر سے بعض حساس لوگوں کی ذہنی مشکل کا حل پیدا ہو گیا جو قدیم راسخ العقیدہ نظریے سے پیدا ہوتی تھی ۔ چونکہ موخرالذکر عقیدے کے مطابق ساری بائیبل الہامی کتاب ہے اس لیے لازمی تھا کہ کل بائیبل کو خدا کی مشیئت کا اظہار سمجھا جائے ۔ مگر جب غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جہاں ایک طرف زبور میں اسرائیل کے دشمنوں سے انتقام لینے پر اصرار، جہنم کی آگ میں ابدی سزا کا ڈر اور بنی اسرائیل کو ہدایت کہ وہ اپنے قیدیوں کو جن میں آدمی ، عورتیں اور بچے سبھی شامل ہیں ، تہ تیغ کر دیں وغیرہ خیالات موجود ہیں ، وہاں دوسری طرف اس خدا کے متعلق مذکور ہے کہ وہ رحیم و شفیق اور دردمند ہے ۔ [۲] وہ لوگ جنھیں موخرالذکر تصور اخلاقی طور پر بہتر معلوم ہوا اور جن کے نزدیک مذہب

---

۱ - ہیگل کا نشور و ارتقا (development) کا نظریہ ڈارون کے نظریے سے بالکل مختلف تھا ۔ ہیگل کے نزدیک وہ ایک عقلی عمل ہے جو ایک مقررہ منطقی اسلوب کی پیروی کرتا ہے ۔

۲ - زبور - ۳۵، ۶۹ - متی ۱۳ ، ۳۸ - ۴۳ ؛ ۲۵، ۴۱ - ۴۶ - قضاۃ - ۲۰، ۲۱

کی روح حقیقی بھی ہے ، ان کے لیے خدا کی ان دو مختلف تصویروں میں مطابقت پیدا کرنا مشکل معلوم ہوتا تھا ۔ ایسے لوگوں کے لیے نظریۂ ارتقا ایک نعمت ثابت ہوا ۔ ان کے نزدیک بنی اسرائیل اور عیسائیت کی تاریخ ایک ارتقائی نشوونما کا نتیجہ تھی ۔ جہاں پہلے خدا کے متعلق ایک خام اور بھونڈا تصور تھا وہاں بعد میں یہ تصور بلند ، پاکیزہ اور اخلاق ہو گیا ۔ چنانچہ خدا کا یہ تصور کہ وہ ایک بے رحم حاکم مطلق ہے اور انسانوں کو سخت سزا دیتا ہے ، مذہبی تصورات کے تدریجی ارتقا کی ابتدائی منزلوں پر قائم ہوا لیکن بعد ازاں اس میں نمایاں تبدیلیاں پیدا ہو گئیں ۔ یوحنا اور پولوس میں خدا کا تصور اس سے بالکل مختلف ہے ۔ یہاں وہ انسانوں سے محبت اور رحمت کا پیکر ہے ۔ یہاں تک کہ خود اساسیین نے بھی تصورات کے اس تضاد کو کم کرنے کے لیے نیم ارتقائی نظریہ تسلیم کر لیا ۔ ان کا کہنا ہے کہ خدا کا انسانوں سے تعلق دو طرح کا رہا ہے ۔ ایک کا اظہار عہد عتیق میں نظر آتا ہے اور دوسرے کا عہد جدید میں ۔ پہلے میں اس کے فضل و بخشش کا اظہار مکمل طور پر نہیں ہوا ۔

بائیبل کی تنقید معنوی

ڈارون کی کتابوں کے منظر عام پر آنے کے بعد عیسائی مفکرین کی اکثریت نے نظریۂ ارتقا کو صحیح تسلیم کر لیا اور اپنے الٰہیاتی تصورات کو اس سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ بائیبل کے الہامی ہونے کے متعلق قدیم نظریہ ترک کرنا پڑا ۔ چونکہ بائیبل فطری ارتقا کی پیداوار ہے اس لیے وہ صداقت مطلقہ کا ماوراء فطری بیان یا اظہار نہیں بلکہ وہ چند صحیفوں کا مجموعہ ہے جن کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جوں جوں انسان کی اخلاق اور مذہبی بصیرت میں اضافہ ہوتا رہا اور اس میں گہرائی پیدا ہوتی گئی توں توں انسان کے تصور خدا میں تدریجی ترقی ہوتی رہی ۔ یہ تصور یقیناً ایک انتہا پسندانہ تصور تھا ۔ اگر بعض دوسرے محرکات جو خیالات کی رو کو اس سمت لے جا رہے تھے ، اس وقت موجود نہ ہوتے تو شاید چند من چلے لوگوں کے علاوہ اسے کوئی شخص تسلیم کرنے پر آمادہ نہ ہوتا ۔ لیکن ایسے محرکات موجود تھے جن کے باعث یہ نئے تصورات بہت جلد قبول کر لیے گئے ۔ اس جگہ ان محرکات کا ذکر کیا جائے گا ۔ اہم ترین محرک تو وہ ہے جسے

عصری مباحث میں ''تنقید معنوی'' کہا جاتا ہے ۔ اساسیین نے اس تحریک کی مخالفت کی لیکن آزاد خیالوں اور جدیدیت پسندوں نے عام طور پر اسے تسلیم کر لیا ۔

بائیبل کی لغوی تنقید شروع ہی سے تسلیم کی جاتی رہی اور خود اساسیین کے نزدیک بھی اس میں کوئی قباحت نہ تھی ۔ اس تنقید کا مقصد یہ تھا کہ بائیبل کے اصلی متن کا صحیح طور پر تعین کیا جا سکے ۔ قدیم ترین قلمی نسخے جن پر موجودہ بائیبل کا دار و مدار ہے ، بائیبل کے اصلی تحریری متن کے صدیوں بعد لکھے گئے ۔ ان دونوں کے درمیان کئی مختلف نسخے اور نقلیں تھیں ۔ اگر بائیبل کو الہامی کتاب تسلم کیا جائے تو صرف وہی الفاظ الہامی ہو سکتے ہیں جو پہلے مصنفین نے قلم بند کیے تھے ۔ بعد کے مترجمین اور کاتب تو انسانی سہو و کم زوریوں سے مبرا تصور نہیں کیے جا سکتے ۔ قدیم ترین محفوظ نسخوں میں الفاظ کے کئی اختلافات موجود ہیں اور بعض جگہ یہ اختلافات تو انتہائی طور پر اہم جگہوں میں پائے جاتے ہیں ۔ ایسی حالت میں بائیبل کو الہامی کہنا بڑا مشکل معلوم ہوتا ہے ۔ ''تنقید معنوی'' متن کے تاریخی مفہوم اور اس کی صداقت کو متعین کرنے کی ایک کوشش ہے ۔ یہ کوشش در حقیقت اسی سائنسی طریق کار کو اختیار کرتی ہے جو دوسری غیر مذہبی کتابوں کے معاملے میں اختیار کیا جاتا ہے ۔ اس کے نتیجے میں ایسے تصورات سامنے آئے جو بائیبل کے الہامی ہونے کے قدیم نظریے کے سرتا پا منافی تھے ۔ اس بنا پر اساسیین نے اسے جائز قرار نہ دیا ۔ ان کا خیال یہ ہے کہ اس مقدس کتاب کے مفہوم کی تاویل یوں ہونی چاہیے جس سے ثابت ہو سکے کہ اس کتاب کا ہر فقرہ اسی عالم مطلق کے الہام کا نتیجہ ہے ۔

اس بات کو تسلیم کرنے میں کئی مشکلات ہیں جن کی تفصیل ابھی پیش کی جائے گی ۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ موجودہ زمانے سے پہلے وہ عیسائی مفکرین کے لیے پریشانی کا باعث کیوں نہ تھے تو اس کے جواب کے دو پہلو ہیں ۔ اصلاح کلیسا کے دور سے پہلے ہر جگہ بائیبل کی مجازی تاویل کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی ۔ خیال تھا کہ بہت سے مقامات کا صحیح مفہوم محض لغوی معنوں کی مدد سے حاصل نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ کسی باطنی صداقت کے حامل ہیں جسے بطور اشارہ یا رمز بیان کر

دیا گیا ہے ۔ یہ ظاہر ہے کہ اس نقطۂ نگاہ کے حامی کے لیے کسی مقدس کتاب کا کوئی حصہ بھی ناقابل فہم نہیں رہ سکتا ۔ جب مجازی تعبیر کا رواج ختم ہوا تو کلیسائی اقتدار مطلقہ نے قدیم روایت کا آسرا لیتے ہوئے اس مشکل کو حل کر دیا ۔ اس نے متنازعہ فیہ فقرات کی متبادل تاویلات میں سے کسی ایک کو ایسے معیار کے مطابق مرجح قرار دیا جس کی صداقت اور سند خود بائیبل کے برابر تھی ۔ لیکن پروٹسٹنٹ فرقے نے کیتھولک روایت کو غلط قرار دیتے ہوئے اس طریقے کو رد کر دیا اور کلیسائی اقتدار کے خلاف بغاوت کر دی ۔ انھوں نے عام آدمیوں کو بائیبل کے مطالعے کی پوری پوری آزادی دے دی اور اعلان کیا کہ ہر شخص اپنے ضمیر کی آواز کے مطابق مفہوم سمجھنے میں آزاد ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگرچہ ان کے نزدیک بائیبل کے مجازی مفہوم مراد لینے کی ممانعت تو نہ تھی تاہم ان کا خیال تھا کہ لغوی مفہوم مجازی مفہوم کے مقابلے پر اولیت اور زیادہ اہمیت رکھتا ہے ۔ صرف ایسی صداقت ہی غیر مبہم اور بلاواسطہ ہو سکتی ہے جو ہر شخص کے نزدیک ایک ہی مفہوم کی حامل ہو ۔

جب اس ماحول میں پروٹسٹنٹ علماء نے بائیبل کے صحیح مفہوم کو متعین کرنے کے لیے اس کا مطالعہ شروع کیا تو اس کی الہامی حیثیت کو برقرار رکھتے ہوئے انھیں کئی ایک مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ۔ انھیں بائیبل میں کئی متناقضات نظر آئے جہاں دونوں بیانات کا صحیح ہونا ممکن نہ تھا ۔ ایسی مثالیں اکثر ایک ہی واقعے کے دو مختلف بیانات تھے ۔ مثلاً طوفان کے موقع پر حضرت نوح کو ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ جانوروں میں سے ہر نسل کا ایک جوڑا کشتی میں محفوظ رکھ لے لیکن دوسری جگہ محض پاک جانداروں میں سے صرف سات جوڑوں کو کشتی میں رکھنے کا ذکر کیا گیا ہے[1] ۔ حضرت یعقوب کے نام کی تبدیلی کا ذکر دو مختلف شہروں سے منسوب کیا گیا ہے پہلے فنی ایل میں اور دوسری دفعہ بیت ایل میں[2] ۔ اسی طرح بیت ایل نام کی تشریح میں دو مختلف بیانات دیے گئے ہیں[3] ۔ استثنا میں مذکور ہے کہ قربانی وہی قابل قبول ہے جو صرف یروشلم کے معبد میں پیش

---

۱ ۔ پیدائش ۔ ۶ ، ۱۹ ؛ ۷ ، ۲ ۔

۲ ۔ ایضاً ۔ ۳۲ ، ۲۷ ۔ ۳۰ ؛ ۳۵ ، ۱۰ ، ۱۵ ۔

۳ ۔ ایضاً ۔ ۲۸ ، ۱۰ ۔ ۲۲ ؛ ۳۵ ، ۹ ۔ ۱۵ ۔

کی جائے لیکن نبی الیجا (Elijah) کے حالات میں خدا نے اس کی وہ قربانی بھی قبول کر لی جو اس نے یروشلم سے کافی دور کارمل کے پہاڑ پر پیش کی تھی - تاریخی صحیفوں میں اس قسم کی قربان گاہوں کو جائز قرار دیا گیا ہے[1] - بعض اختلافات خاص طور پر دلچسپ ہیں ، چونکہ ان کا دار و مدار متن کے واضح بیانات کی بجائے چند پیش مفروضات پر ہے جو متن میں موجود نہیں - عہد عتیق کے بعض بعد کے صحیفوں اور عہد جدید میں حضرت موسیٰ کو استثنا کا مصنف ظاہر کیا گیا ہے لیکن خود کتاب استثنا باب ۳۴ میں نہ صرف حضرت موسیٰ کی موت اور ان کے دفنانے کا ذکر ہے بلکہ اس کے بعد یہ بیان بھی آتا ہے کہ '' آج تک کسی آدمی کو اس کی قبر معلوم نہیں -'' (۳۴ ، ٦) اس فقرے سے واضح ہوتا ہے کہ یہ کسی بعد کے شخص کی تحریر ہے - بعض دوسرے اختلافات کا تعلق جغرافیائی معاملات سے ہے جن کا اشارہ ان صحیفوں میں موجود ہے جو حضرت موسیٰ کی طرف منسوب ہیں - مثلاً کتاب استثنا (۱ ، ۱) میں مذکور ہے کہ حضرت موسیٰ نے یہ باتیں ''یردن کے اس پار بیابان میں'' کہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ مصنف دریا کے اس طرف تھا جہاں کنعان ہے اور تاریخی طور پر یہ معلوم ہے کہ حضرت موسیٰ وہاں کبھی نہیں گئے -

اس کے علاوہ خود بائیبل کے دو بیانات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ الہام و وحی کا قدیم نظریہ جس کے مطابق بائیبل کے بیانات مبرا عن الخطا قرار دیے جاتے ہیں ، خود بائیبل کی نگاہ میں قابل قبول نہیں - حزقی ایل باب ۲٦ میں نبی اس اعلان کو بطور وحی الٰہی بیان کرتا ہے کہ شہر صور شاہ بابل نبوکد نصر کے ہاتھوں تباہ ہوگا اور اس کے ساتھ اس کی بربادی کی واضح تفصیلات بیان کی گئی ہیں - لیکن نبوکد نصر اپنے حملے میں ناکام ہوتا ہے اور وہ اپنی فوج کو مصر کی طرف لے جاتا ہے ؛ چنانچہ باب ۲۹ میں نبی ایک دوسری وحی کا اعلان کرتا ہے جس میں خدا نبوکد نصر سے صور کی فتح کے بدلے مصر کی فتح کا وعدہ کرتا ہے[2] - ان بعد کے اعلانات میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ اسے اپنی پہلی وحی پر کسی قسم کا شک ہے

---

۱ - اسموئیل - ۷ ، ٦ ، ۹ - ۱۱ ، ۱۷ ؛ ۹ ، ۱۲ - ۱۳ ، ۲۵ ؛ ۱۰ ، ۳ ، ۵ ، ۱۲ -

۲ - حزقی ایل - ۲۹ ، ۱۷ - ۲۰ -

کیوں کہ اس میں بیان کردہ پیش گوئی پوری نہیں ہوئی - معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس خیال میں خدائی وحی کی اساسی اہمیت اس کے بیان کردہ واقعات کا صحیح ہونا نہیں بلکہ ان اخلاقی اصولوں کی صحت ہے جو اس میں مضمر ہوتے ہیں - ان کے متعلق اس کو پورا یقین و اعتماد ہے - بائیبل کے ان دو ابواب سے کم ازکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک "وحی خداوندی" کا مفہوم یہ نہیں کہ اس کے بیان کردہ تاریخی واقعات مبراعن الخطا ہیں -

یہ تناقضات ناقابل تشریح ہیں - اگر ہم بائیبل کو الہامی کتاب تسلیم کریں تو ان کا جواز محال ہے - شاید اس کا ایک ہی جواب ممکن ہے کہ ہم کہیں کہ خدا کا معاملہ ہماری فہم سے بالا ہے اور وہ چیز جو ہمارے محدود ذہن کے لیے ناقص معلوم ہو رہی ہے ، اس کے عالم کل ذہن کے لیے ایسی نہ ہو - لیکن یہ جواب بڑا خطرناک ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زبان و فکر کا خدائی اصول ہمارے عام مروجہ اصول سے بالکل مختلف ہے اور خدائی اور انسانی ذہن میں کوئی وجہ اشتراک موجود نہیں - اس سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم بائیبل کے کسی حصے کی تعبیر کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے کیونکہ وہ حصے جو بظاہر سادہ اور صاف معلوم ہوتے ہیں ممکن ہے ان کا حقیقی مفہوم وہ نہ ہو جو ہم سمجھ بیٹھے ہیں - اس طرح تو بائیبل کی تمام اہمیت ختم ہو جاتی ہے اور اس میں ہماری ہدایت اور نجات کی راہنمائی کرنے کی صلاحیت نہیں رہتی - لیکن یہ ممکن نہ تھا کہ کلیسیائی پرانی روایت اور اس کے اقتدار کو پھر نئے سرے سے تسلیم کر لیا جائے کیونکہ یہ پروٹسٹنٹ تحریک کی ناکامی کو تسلیم کرنے کے مترادف تھا -

جب تنقید معنوی کے نئے طریقوں کو ان تناقضات سے پیدا شدہ مسائل کے حل کرنے میں استعمال کیا گیا تو چند فیصلہ کن نتائج سامنے آئے - اس طریقے کا تقاضا یہ تھا کہ کتاب کو ابدی صداقت کا حامل نہ قرار دیا جائے بلکہ اس کے صحیح مفہوم کے تعین کے لیے ان تاریخی عوامل کی جانچ پڑتال کی جائے جنھوں نے اس کتاب کے مصنف کو اس کے لکھنے پر آمادہ کیا - اندرونی شہادت اور خارجی واقعات کی روشنی میں حالات کا مطالعہ کرتے ہوئے جو سوالات اٹھائے جاتے ہیں وہ عموماً مندرجہ ذیل ہوتے ہیں : خواہ کتاب زیر مطالعہ بائیبل ہو یا کوئی اور ، یہ کتاب کون سی تاریخ کو معرض تحریر میں آئی ؟ اس کو لکھنے کا مقصد مصنف کے سامنے کیا تھا ؟

زبان اور سٹائل میں کیا نمایاں خصوصیات ہیں ؟ اس کا مصنف کون ہے ؟ وہی جو روایتی طور پر ہمیں معلوم ہے یا کوئی اور ؟ اس نے کون سے قدیم مواد کو استعمال کیا ؟ وہ مواد کب اور کس کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا اور آیا وہ قابل اعتماد بھی تھا یا نہیں ؟ ان حالات کے مطالعے کے بعد اس کی مہیا کردہ شہادت کہاں تک قابل استناد ہے ؟ ایسے سوالات سترویں صدی ہی میں چند فلاسفہ نے بائیبل کے متعلق اٹھائے تھے ۔ اٹھارھویں صدی کے آخری نصف حصے میں بعض پروٹسٹنٹ علماء نے ان سوالات کا جائزہ لینا شروع کیا ۔ انیسویں صدی کے وسط تک کافی جامع نظریات پیش کیے گئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تحقیق و تفتیش کے وسیع پروگرام کا آغاز ہوا ۔ اس تحقیق کا نتیجہ بائیبل کے الہامی ہونے کے قدیم نظریے کے سخت خلاف تھا ۔ یہ صحیح ہے کہ ابھی تک بعض معاملات میں کسی فیصلہ کن نتیجے تک نہیں پہنچا گیا تاہم بعض اہم معاملات میں متفقہ نتائج حاصل ہو چکے ہیں ۔ ان کو قبول کرنے کے بعد بائیبل کی حیثیت بالکل مختلف ہو جاتی ہے ۔

اس تنقیدی طریقے کی ایک نمایاں مثال یہاں پیش کی جاتی ہے ۔ عہد جدید میں چار اناجیل ہیں جو مسیح کی زندگی اور تعلیم کا بہترین ماخذ ہیں ۔ ہر انجیل میں مسیح کے متعلق ایک مختلف کہانی مندرج ہے؛ چنانچہ چاروں اناجیل میں کہیں کہیں مشابہت بھی ہے اور کہیں کہیں اختلافات بھی ۔ تنقید معنوی کے دور سے پہلے عیسائی علماء کے نزدیک یہ کوئی ایسا مسئلہ نہ تھا جس کی ضرورت ہو ۔ ان کا خیال تھا کہ چونکہ ہر انجیل الہامی ہے اس لیے وہ اپنے بیانات میں ہر سہو و غلطی سے مبرا ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ سے اگر کوئی مسئلہ پیدا ہوتا تھا تو وہ ان اناجیل کے بیانات میں مطابقت پیدا کرنے کا تھا، یعنی مسیح ناصری کی زندگی کی کوئی ایک تاریخ جس میں تمام اناجیل کے واقعات مذکور ہوں مگر کوئی واقعہ دھرایا نہ گیا ہو ۔ اس کام میں دو جگہ مشکل پیش آئی ۔ بعض دفعہ ایک ہی واقعے کے متعلق تفصیلی بیانات ایک دوسرے سے مختلف ہیں ۔ جہاں کہیں یہ اختلاف متضاد نہیں وہاں ان سب کو یکجا بیان کر دیا جاتا اور اگر متضاد ہوتے تو یہ فرض کر لیا جاتا کہ قدیم مسودات سے نقل کرتے ہوئے کاتبوں سے غلطی ہو گئی ہے ۔ ان معاملات میں مختلف قرأتیں تو موجودہ نسخوں میں بھی پائی جاتی ہیں ۔ دوسری بات یہ ہے کہ واقعات کا تاریخی تسلسل بھی یکساں نہیں ۔ یہ مشکل اس وقت نمایاں معلوم ہوتی ہے جب ہم یوحنا کا مقابلہ دوسری اناجیل سے کرتے ہیں جو خود بھی

آپس میں ایک دوسرے سے متفق نہیں ۔ الہام کے قدیم تصور کو سامنے رکھتے ہوئے یہ سب سے زیادہ تکلیف دہ مشکل تھی ۔ اس جگہ سوائے اقرار جہل کے اور کچھ بن نہیں پڑتا ۔ بعض دفعہ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ دو بیانات ایک ہی واقعے کے متعلق ہیں یا نہیں ۔ قدیم علماء کے نزدیک بہترین طریقہ یہی تھا کہ وہ ان مختلف بیانات کو ایک ہی واقعے کے متعلق نہیں سمجھتے تھے بلکہ انہیں دو مختلف واقعات قرار دیتے تھے ۔

ناقد معنوی کو انجیلوں میں ایسی شہادت مہیا ہو جاتی ہے جس کی مدد سے وہ ان مشکلات کا ایک اور حل معلوم کر لیتا ہے ۔ اول ، انجیل یوحنا کا بیان دوسری انجیلوں کے بیان سے نمایاں طور پر مختلف ہے اور اس میں ہیلینی فلسفے ، خاص طور پر فیلو کے فلسفیانہ افکار کا اتنا واضح عکس موجود ہے کہ ناقد کے نزدیک اس کی تاریخی اہمیت بہت کم ہو جاتی ہے ۔ اس کتاب کے تفصیلی مواد کے متعلق خواہ کیسی ہی رائے بیان کی جائے ، یہ کتاب خود بہت بعد کی تصنیف ہے ، یعنی وہ دوسری صدی عیسوی سے پہلے نہیں لکھی گئی ۔ اس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ تمام تاریخی مواد کو آن فلسفیانہ مصطلحات میں پیش کیا جائے جو اس زمانے کے غیر یہودی عیسائیوں میں مروج تھے ۔ ان کا خیال تھا کہ (روحانی) کلمہ (Logos) جس کے وسیلے سے انسانوں کو نجات حاصل ہوتی ہے ، مسیح کی بشری حیثیت کے مماثل نہیں ۔ وہ کبھی انسانی صورت میں ظاہر نہیں ہوا ۔ چند ایسے واقعات میں جہاں یہ انجیل دوسری انجیلوں سے مختلف ہے ، مثلاً واقعۂ صلیب اور عید فصیح (passover) کے زمانی وقفے کے معاملے میں اس انجیل کے بیان کی تصدیق کی جا سکتی ہے ، لیکن اکثر دوسرے واقعات میں جہاں وہ دوسری تین انجیلوں سے مختلف ہے ، اس کے تاریخی اسناد کی تصدیق مشکل ہے ! چنانچہ تنقید معنوی کے زیر اثر جو سیرت مسیح تیار کی گئی ، وہ زیادہ تر متی ، لوقا اور مرقس کی انجیلوں پر مبنی ہے ۔ اس سیرت میں زمانی تسلسل ان تینوں انجیلوں کے مطابق ہے ۔

لیکن ان تینوں اناجیل میں (جن کو Synoptic یعنی ملخص اناجیل کہا جاتا ہے) مماثلات کےساتھ ساتھ اختلافات بھی موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نمایاں واقعات کی تشریح کے لیے ایک خاص نظریہ موجود تھا ۔ مرقس سب سے زیادہ مختصر ہے اور تقریباً ساری کی ساری متی میں اور اس

کا نصف لوقا میں شامل ہے ۔ "شامل ہونے" سے دو چیزیں مراد ہیں ۔ نہ صرف یہ کہ ایک ہی قسم کے واقعات بنیادی طور پر ایک ہی طرح اور ایک ہی ترتیب سے بیان کیے گئے ہیں ، بلکہ زبان اور اصطلاحات میں بھی بہت زیادہ یکسانیت اور مماثلت موجود ہے ۔ اس کی تشریح صرف اسی سے ہو سکتی ہے کہ ان تینوں کا ماخذ ایک ہی تھا ۔ دوسرے ، جب اس مشترکہ مواد کی معمولی تبدیلیاں ، اضافے اور خلاصے کا تفصیلی جائزہ لیا جائے تو ان سب کی تشریح اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم تسلیم کر لیں کہ مرقس کی انجیل سب سے پہلے معرض تحریر میں آئی اور لوقا اور متی نے اس سے استفادہ کیا ۔ اگر ہم اس مفروضے کو تسلیم نہ کریں تو کئی اور لاینحل مشکلات پیش آتی ہیں ؛ چنانچہ صحیح نتیجہ یہی ہے کہ سب سے پہلی انجیل مرقس کی ہے جو اپنی موجودہ صورت میں باقی دونوں مصنفین کے سامنے تھی ۔ اس کے علاوہ جب متی اور لوقس کے ان حصوں کا موازنہ کیا جاتا ہے جو مرقس سے مختلف ہیں تو تقریباً ایسی ہی صورت یہاں بھی موجود ہے ۔ متی کی انجیل میں نصف حصے سے کچھ کم اور لوقا کی انجیل میں تہائی حصے سے کچھ ذرا کم میں زبان کی وہ مماثلت نظر آتی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مرقس کی انجیل کے علاوہ ایک اور مشترکہ ماخذ ان مصنفین کے سامنے موجود تھا ۔ یہ ماخذ یونانی زبان اور اصل آرامی زبان دونوں میں تھا ۔ یہ ماخذ صرف مسیح کے اقوال اور مباحث پر مشتمل تھا ۔ چونکہ ہمیں اس کے مصنف کے متعلق کوئی علم نہیں ، اس لیے علماء کے حلقوں میں اس کو صرف "ق" سے یاد کیا جاتا ہے[1] ۔ اگر مرقس اور ق کو نظر انداز

---

۱ - حرف "ق" جرمن لفظ quelle کے پہلے حرف سے لیا گیا ہے جس کے معنی ماخذ کے ہیں ۔ چونکہ لوقا اپنے ماخذ کی پیروی متی سے زیادہ عمدگی سے کرتا ہے اس لیے ق کے مشمولات کا اندازہ لوقا سے آسانی سے کیا جا سکتا ہے ۔ ای ۔ بی ۔ ریڈلخ (Redlich) نے اپنی کتاب "اناجیل ملخصہ کا تعارف" میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ لوقا (اور متی کی متوازی سورتیں اور آیات) کے مندرجہ ذیل حصے کم از کم اس ق میں شامل ہیں ۔ ۳ ، ۷ - ۹ ، ۱۶ - ۱۷ ؛ ۴ ، ۳ - ۱۲ : ۶ ، ۲۰ - ۴۹ ؛ ۷ ، ۶ - ۸ ، ۱۸ - ۲۸ ، ۳۱ - ۳۵ ؛ ۹ ، ۵۷ - ۶۲ ؛ ۱۰ ، ۲ - ۱۶ ،

باقی صفحہ ۳۵۴ پر

کر دیا جائے تو باقی مواد متی کے ایک تہائی سے کچھ کم رہ جاتا ہے جو ایسے ماخذ سے لیا گیا معلوم ہوتا ہے جو پہلی انجیل سے مخصوص ہیں ۔ لوقا کا تقریباً نصف حصہ ایسے مواد سے حاصل کیا گیا ہے جو صرف اس کے ساتھ مخصوص ہے ۔

جب ان نتائج کو سامنے رکھ کر سوال کیا جائے کہ یہ اناجیل کب اور کیوں معرض تحریر میں آئیں ؟ تو ناقد معنوی کا جواب داخلی شہادت کی بنا پر مفصلہ ذیل ہوگا : مرقس کی انجیل شاید روم میں ۶۵ عیسوی کے لگ بھگ لکھی گئی ۔ اس نے دستیاب مواد سے مسیح کی زندگی اور اس کے اقوال کے متعلق جو انتخاب پیش کیا اور جن جن پہلوؤں پر زور دیا ، وہ تقریباً وہ تھے جو اس زمانے کے رومی کلیسا کے مسائل سے متعلق تھے ۔ کتاب ق ۵۴ اور ۶۵ عیسوی کے درمیانی زمانے میں انطاکیہ میں لکھی گئی ۔ یہ ایشیائے کوچک کے غیر یہودی نسل کے عیسائیوں کے مذہبی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے معرض وجود میں آئی ۔ اس میں اس زمانے کی زندگی کی خصوصی مشکلات کا حل پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ متی یروشلم میں ۷۰ عیسوی کے لگ بھگ لکھی گئی ۔ اس میں ان معاملات پر زور دیا گیا ہے جو یہودی نسل کے عیسائیوں کے نقطۂ نگاہ سے اہم تھے ، یعنی فریسیوں کی شدید مخالفت اور کلیسائی نظام اور حاکمیت کے مسائل ۔ لوقا ان تینوں سے آخر میں لکھی گئی ، اغلباً قیصریہ میں ۸۰ اور ۹۳ عیسوی کے درمیانی عرصے میں ۔ تفصیلات سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب اس دور کے غیر یہودی ، انسان دوست اور گھریلو زندگی کے دل دادہ عیسائیوں کے لیے لکھی گئی جو اپنے مخصوص جماعتی مسائل سے باخبر تھے ۔

ناقد معنوی کا خیال ہے کہ جہاں جہاں متی اور لوقا نے مرقس کے بیانات کی تصحیح کی ہے وہاں طرز ادائیگی میں اصلاح ہو گئی ہے ۔ اس کے علاوہ انھوں نے ایسے بیانات سے گریز کیا ہے جن سے مسیح کی قوت اور بصیرت میں کمی کا اظہار ہوتا تھا یا جہاں اس کے حواریوں کی وفاداری

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۵۳ :

۲۱ - ۲۳ ؛ ۱۱ ، ۹ - ۵۲ ؛ ۱۲ ، ۱ - ۲ ، ۲۲ - ۵۹ ؛ ۱۳ ، ۱۸ - ۳۵ ؛ ۱۴ ، ۱۱ ؛ ۲۶ - ۲۷ ، ۳۲ - ۳۵ ؛ ۱۶ ، ۱۳ ، ۱۶ - ۱۸ ؛ ۱۷ ، ۱ - ۶ ، ۲۰ - ۳۷ -

اور نیک نیتی پر حرف آتا تھا ۔ ان باتوں سے ناقد یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اس قسم کی دوسری اصلاح اور تصحیح شاید مرقس اور ق کے اصلی متون میں پہلے ہی کر دی گئی تھی ؛ چنانچہ ظاہر ہے کہ ایسے مواد سے جو مسیح کی زندگی اور تعلیم کے متعلق نقشہ تیار ہوگا ، وہ درست نہیں کہلا سکتا اور نہ وہ شک و ریب سے بالا ہو سکتا ہے ۔ اس مواد پر کسی طرح بھی بھروسہ نہیں کیا جا سکتا ۔ انسانی کمزوریاں ہر جگہ عیاں ہیں ۔ اس دور میں جب یہ اناجیل لکھی گئیں ، عیسائیوں کے درمیان چند مسائل پر بڑی گرما گرم بحث ہوتی رہی ۔ اس کا علم ہمیں دوسرے ذرائع سے ہوتا ہے ۔ ان ناقدین کا خیال ہے کہ یہ فیصلہ کرنا بڑا مشکل ہے کہ ان مسائل میں مسیح کی اپنی رائے یا عمل کیا تھا ۔ ممکن ہے کہ ہر مصنف نے لکھتے وقت اپنے ذاتی عقیدے کے زیر اثر وہ کچھ لکھ ڈالا ہو جو شاید مسیح کی رائے کے خلاف ہو ۔ ہمارے سامنے خود مسیح کے متعلق کوئی تاریخی صداقت موجود نہیں ۔

ظاہر ہے کہ اساسیین کے لیے (اور کسی حد تک کیتھولک مفکرین کے لیے بھی) ان نتائج کو قبول کرنا بہت مشکل ہے ۔ یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ان نتائج کو تسلیم بھی کیا جائے اور پھر بائیبل کو الہامی اور مبرا عن الخطا بھی سمجھا جائے ۔ لیکن آزاد خیالوں اور جدیدیت پسندوں کا معاملہ اس سے مختلف تھا ۔ چونکہ انہوں نے جدید سائنس کے طریق کار اور نتائج کو درست تسلیم کر لیا تھا اس لیے بائیبل کے معاملے میں اس کے استعمال سے جو نتائج سامنے آئے ، ان سے انحراف کرنا ان کے لیے ممکن نہ تھا ۔ وہ لوگ جو شلائر ماشر کے نظریات سے پہلے ہی متاثر تھے یا جنھوں نے تاریخ کا ارتقائی تصور تسلیم کر لیا تھا اور مذہب کے نشو و نما کو اسی کی روشنی میں دیکھنا چاہتے تھے ، ان کے لیے اس تنقید کے نتائج کو تسلیم کرنا بالکل مشکل نہ تھا ، بلکہ اس تنقید نے ان کے اساسی تصورات کی تائید کی ۔ اس نظریے کے مطابق بائیبل انسان کے قدیم مذہبی مشاہدات کی ایک دستاویز ہے جس میں اس کے نقطۂ نگاہ کی کمزوریاں اور کوتاہیاں اور دوسری طرف اس کے نصب العین ، تمناؤں اور امیدوں کی جھلک نظر آتی ہے ۔ اس کے چھوٹے اور بڑے اختلافات اور یکسانیاں اس کی صحیح ماہیت کا پتا دیتی ہیں اور اس قسم کے مجموعوں سے ایسی ہی کچھ توقعات وابستہ ہیں ۔

اصولی طور پر بائبل ان مذہبی کتابوں سے زیادہ مختلف نہیں جو موجودہ دور میں لکھی جا رہی ہیں اور جو بنیادی مذہبی تصورات اور پاکیزہ خیالات کی حامل ہیں۔ اس طرح الہام اور وحی کے تصورات کی ایک بالکل نئی تعبیر سامنے آئی۔ الہام اور وحی سے مراد یہ نہیں کہ وہ خدا کے علم کل کا اظہار مطلق ہے بلکہ وہ روحانی صداقت کی تلاش اور دریافت کا ایک تدریجی اور نامکمل ذریعہ ہے۔ آخر میں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ نظریۂ ارتقا سے پیدا شدہ مسائل کی طرح آزاد خیالوں اور خاص کر جدیدیت پسندوں کا خیال تھا کہ تنقید معنوی کو تسلیم کر لینے سے حقیقی مذہبی قدریں ضائع نہیں ہوتیں، بلکہ زیادہ استوار ہو جاتی ہیں۔ اب بائبل کے تضادات نہ کسی قسم کے شکوک و شبہات پیدا کرتے ہیں اور نہ اخلاقی طور پر کوئی پریشانی کا موجب ہوتے ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو اس معنوی تنقید کے باوث مذہب کے بنیادی تصورات ویسے کے ویسے رہے۔ آج عیسائی اپنے مذہبی تجربات میں اناجیل میں بیان کردہ سیرت اور اقوال مسیح سے ویسے ہی راہ نمائی اور مدد حاصل کرتے ہیں جیسے کہ قدیم زمانے کے لوگ۔ جب تک یہ حقائق اور صداقتیں قائم ہیں اور تجربی طور پر ان کی تصدیق ہو سکتی ہے، تو آزاد خیال انسان کو اطمینان ہے کہ اس طرح اس کے مذہب کی کوئی اہم شق ختم نہیں ہوئی۔ اس کے نزدیک مذہب کی روح بائبل کے الہام و وحی کے متعلق کسی خاص نظریے پر مبنی نہیں۔

یہ امر قابل غور ہے کہ بائبل کے متعلق یہ نیا نظریہ اساسیت کے نظریۂ حاکمیت مطلقہ سے اتنا ہی انقلابی طور پر دور ہے جتنا کہ وہ خود کیتھولک عقیدے سے تھا۔ کیتھولک عقیدے کے مطابق مذہبی حاکمیت مطلقہ کے تین مراتب ہیں: سب سے پہلے مرتبے پر رسول اور نبی ہیں جن کو بلاواسطہ وحی اور الہام ہوتا ہے۔ اس کے بعد پوپ اور اسقف اس وحی کی تعبیر پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد عام عیسائیوں کا فرض ہے کہ وہ اس تعبیر کو من و عن تسلیم کریں۔ راسخ العقیدہ پروٹسٹنٹ فرقے کے نزدیک کلیسائی حاکمیت کا پہلا مرتبہ تو صحیح ہے لیکن باقی دو مراتب کی تمیز غلط ہے، یہ دونوں مرتبے ایک ہونے چاہئیں۔ ہر عیسائی کا حق ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز کے مطابق بائبل کی تفسیر کرے اور اسے سمجھے، چونکہ عقل اور ضمیر روح القدس کے زیر ہدایت ہیں۔ جدیدیت پسندوں کے نظریے کے مطابق

پہلے اور باقی دو مراتب میں کسی قسم کی تمیز جائز نہیں ۔ جب بائیبل کے مصنفین نے اپنا پیغام لکھا تو ان کی حیثیت جدید مذہبی مفکر کے بالکل مشابہ ہے جو زندگی کی ایک نئی تعبیر پیش کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے تاکہ پڑھنے والے اس سے راہ نمائی حاصل کر سکیں ۔ ''اس طرح نسل انسانی کی بائیبل معرض تحریر میں آتی ہے'' اور ہر نیک دل انسان اس میں اپنے خیالات کا اضافہ کر سکتا ہے[1] ۔ ہر شخص نئے اور روشن حقائق دریافت کر سکتا ہے ۔ اس طرح کلیسائی حاکمیت کے تینوں مراتب ایک ہی ذات میں مدغم ہو جاتے ہیں ۔ بائیبل کی خصوصیت اس کی کسی داخلی صفت کے باعث نہیں بلکہ صرف اس وجہ سے ہے کہ صدیوں سے وہ لوگوں کی بلند و بالا مقاصد کی طرف راہ نمائی کرتی رہی ہے ۔

تقابلی مذہب کا سائنسی مطالعہ

اس تیسرے معاملے میں ہمیں اختصار سے کام لینا ہوگا ۔ اس بحث میں ان تمام نکات کی مزید توضیح سامنے آئے گی جن کا ذکر نظریۂ ارتقا اور تنقید معنوی کے سلسلے میں ہو چکا ہے ۔ اس کے علاوہ جدیدیت اور انسیت کے باہمی اختلافات کا بھی واضح تعارف سامنے آ جائے گا ۔

انیسویں صدی سے پہلے مغرب کے عیسائی مفکرین نے دوسرے مذاہب کے متعلق کبھی غور و فکر نہیں کیا تھا ۔ ان کا مطمح نظر صرف غیر عیسائیوں کو عیسائی بنانا اور عیسائیوں کو ان کے اثر و نفوذ سے محفوظ رکھنا تھا ۔ کبھی کبھار ان مذاہب کے آغاز اور ان کی توسیع کی تشریح کے سلسلے میں غیر منظم کوششیں کی گئیں ۔ سترھویں اور اٹھارویں صدیوں میں جب مغربی سیاحوں اور تاجروں نے امریکہ اور مشرق کے سفر کے بعد وہاں کے مختلف مذاہب کے متعلق قصے اور کہانیاں تحریری شکل میں پیش کیں تو مغربی مفکرین نے مذہبی رسوم کے اختلافات کو محسوس کر کے ان کا جائزہ لینے کی کوشش کی ۔ لیکن عام طور پر یہ تشریحات علمی معیار پر پوری نہیں اترتیں بلکہ متعصبانہ اور یک طرفہ ہیں ۔ تمام موجودہ مواد کو اس طرح پیش کیا جاتا کہ گویا عیسائیت ہی صرف صحیح مذہب ہے اور باقی تمام

---

۱ - جیمز رسل لوول (Lowell) کی کتاب ''Bibiolatres'' ۔

مذاہب نہ صرف جھوٹے بلکہ دھوکا اور فریب کا نتیجہ ہیں ۔ واقعات اور حقائق (facts) کا بیان اور تجزیہ تعصبات سے بھرپور ہوتا ۔ ہر جگہ نفرت اور حقارت کا اظہار ہوتا کہ یہ غیر مہذب لوگ ایک غلط قسم کے خدا کو مانتے ہیں اور مذہبی اغلاط کی تاریکی اور جہالت میں مبتلا ہیں ۔

آن علما کی تشریحات جنھوں نے مذہب کی تاریخ کو اس رنگ میں پیش کیا ، درحقیقت مذہب کے ''انحطاطی'' نظریے کی مثال ہیں ۔ اس نظریے کی دو صورتیں اس زمانے میں سامنے آئیں ۔ ایک کے حامل راسخ العقیدہ کیتھولک، اور پروٹسٹنٹ تھے ۔ چونکہ وہ بائیبل کو الہامی اور مبرا عن الخطا سمجھتے تھے اس لیے وہ مذہبی واقعات (facts) کی تعبیر بائیبل کے تاریخی بیانات کے مطابق کرتے تھے۔ اس نقطۂ نگاہ سے یہ چیز واضح ہو جاتی تھی کہ انسانیت کا اصلی مذہب (جس کی پیروی حضرت آدم اور حوا باغ جنت میں کرتے تھے) خالص اور سچی توحید تھا جس میں کسی قسم کی غلطی کی آمیزش نہ تھی ۔ لیکن آدم و حوا سے گناہ سرزد ہوا جس کے باعث ان کی اولاد اخلاقی گراوٹ میں دھنستی چلی گئی ۔ انسان کی خلقی نیکی کے ضائع ہونے کے باعث خدا کا بلند اخلاقی تصور ختم ہو گیا اور اس طرح بد ترین قسم کی کثرت پرستی رائج ہو گئی ۔ کئی قسم کی شیطانی اور خبیث ارواح کے وجود کو تسلیم کیا جانے لگا اور جادو اور قربانی کے ذریعے ان کو خوش کر کے انسان نے اپنی نفسانی خواہشات کو پورا کرنے کا انتظام کر لیا ۔ مذہب کا یہ تنزل اور انحطاط صدیوں تک موجود رہا ۔ صرف یہودی قوم اپنے نبیوں اور رسولوں کے باعث اور بعد میں حضرت عیسیٰ کی یہ دولت کچھ لوگ اس سے محفوظ رہے ۔ خدا نے اپنی رحمت سے ان انبیاء کو لوگوں میں مبعوث کیا تاکہ لوگوں کو بدچلنی اور بت پرستی سے محفوظ رکھے ۔ چنانچہ عیسائی مذہب در حقیقت اس قدیم اور ابتدائی خالص مذہب کا احیاء تھا ۔ دوسرے مذاہب اس قدیم مذہب کی مسخ شدہ صورتیں ہیں چونکہ ان قوموں میں خدا کا کوئی سچا پیغمبر مبعوث نہیں ہوا ۔

انحطاطی نظریے کی دوسری صورت آن لوگوں میں نظر آتی ہے جو الہ' پرست (deists) تھے ۔ وہ مذہب فطرت کے قائل تھے ۔ ان کا خیال تھا کہ یہی وہ مذہب ہے جو آغاز میں انسانوں میں مروج تھا اور جس میں اخلاقی ذمہ داری اور انسانی تقدیر کے متعلق چند سادہ اور معقول عقاید

تھے- لیکن بدقسمتی سے یہ مذہب فطرت مرور زمانہ سے خراب ہو گیا اور اس کی زیادہ تر ذمہ داری اُن چالاک علماء کی مکاریوں پر ہے جنھوں نے انسان کی توہم پرستی سے فائدہ اٹھا کر اپنے اقتدار اور حاکمیت کا ڈھونگ رچایا۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ وہ خدا کے خاص نمائندے ہیں جن کے ذریعے انسانوں پر خدا کی حکم رانی قائم ہوگی۔ خدا تک پہنچنے کے لیے ایک خاص طریق کار کے اختیار کرنے کی ضرورت ہے اور صرف وہی اس کے ماہر ہیں۔ اس نقطۂ نگاہ سے عیسائیت، یہودیت اور تمام دوسرے مذاہب انحطاط اور زوال کی نشانیاں ہیں۔ ان سب کی تطہیر کی ضرورت ہے تاکہ وہ اس معقول مذہب فطرت کی شکل اختیار کر لیں جو انسانیت کا مذہب اولین تھا۔ اس نظریے کے بعض حامیوں نے عیسائیت کے ساتھ صرف ایک معاملے میں مصالحت کی (اور ان کی کوشش پرخلوص نہیں کہی جا سکتی)۔ ان کا کہنا تھا کہ مسیح نے اسی مذہب فطرت کی تعلیم ایک نئے انداز سے دی تھی۔

انحطاطی نظریے کی کوئی صورت بھی سائنسی دور میں قائم نہ رہ سکتی تھی۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدیوں میں مذہب کے تاریخی اور تقابلی مطالعے سے کافی واقعات (Facts) بہت تیزی سے سامنے آتے رہے۔ یہ واقعات کسی طرح بھی اس انحطاطی نظریے سے مطابقت نہ رکھتے تھے۔ باغ عدن کے قصے اور انسانیت کے ایک مفروضہ قدیم سنہری زمانے کے متعلق شکوک و شبہات پیدا ہونے لگے۔ جب انسانی تاریخ کا ارتقائی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جانے لگا تو انحطاطی نظریے کے تمام مفروضات اپنی قدر و قیمت کھو بیٹھے۔ اس کے علاوہ جہاں سائنسی نقطۂ نگاہ علم کے دوسرے میدانوں میں معروضی رویے کا تقاضا کرتا ہے، اسی طرح تقابلی مذاہب کے مطالعے میں واقعات کے جمع کرنے، بیان کرنے اور ان کی تعبیر کرنے میں ویسی ہی معروضیت کی ضرورت ہے۔ تعصب اور خوش عقیدگی کا اس میں کوئی مقام نہیں۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم مذہب کی تقسیم صحیح اور غلط کی حیثیت میں نہیں کر سکتے۔ ان کا مطالعہ اختلاف اور مماثلت سے معروضی عناصر کی روشنی میں کیا جانا چاہیے اور یہ عناصر ایسے ہیں جو ہر غیرجانب دار اور دیانت دار آدمی کے لیے خواہ وہ کسی مذہب سے تعلق رکھتا

هو ، قابل تصدیق ہوتے ہیں ۔ مذہبی تاریخ کے کثیر مواد کا تقاضا یہ تھا کہ اس کا جائزہ اس غیر متعصبانہ مفروضے کی بنا پر لیا جائے کہ تمام مذاہب انسانی تقاضے کے فطری اظہار ہیں اور صرف اسی بنیاد پر ان کا مقابلہ اور تجزیہ کیا جائے ۔ یہ تمام بشریاتی مظاہر ہیں جن میں بعض مشترک انسانی رجحانات اور تقاضوں کا اظہار مختلف ماحول اور مختلف طریقوں سے ہوتا ہے ۔ شلائر ماشر کی زبان میں ہر مذہب نے انسان اور خدا کے مابین فطری مگر کم و بیش خصوصی رشتہ قائم کیا ہے ۔ انسان کی مذہبی فطرت کے کلی تقاضے تسلی بخش طریقے سے صرف اس وقت پورے ہو سکتے ہیں جب ان سب کو ملا لیا جائے ۔

ظاہر ہے کہ تقابلی مذہب کے سائنسی مطالعے کے یہ نتائج کیتھولک اور اساسیین کے لیے کسی طرح بھی قابل قبول نہ تھے ۔ حتیٰ کہ جدیدیت پسند اور قدامت پسند آزاد خیال بھی ان نتائج کو پوری طرح تسلیم کرنے سے گھبراتے ہیں ، چونکہ وہ دل سے عیسائیت کی خصوصی مذہبی اقدار کی برتری کے قائل تھے ۔ ان کا خیال تھا کہ جو اقدار عیسائیت پیش کرتی ہے وہ کسی دوسرے مذہب میں موجودہ نہیں ۔ انسیت کے حامیوں کے لیے ان نتائج کو قبول کرنے میں کوئی پس و پیش نہ تھا کیوں کہ ان کے ہاں اس قسم کا کوئی گروہی تعصب نہ تھا ۔ جدیدیت پسند ایک معاملے میں انسیت پرستوں سے متفق تھے کہ انسانی تاریخ قانون فطرت کا ایک میدان ہے ۔ وہ مذہب کا مطالعہ ایک غیر متعصب اور معروضی سائنس دان کی طرح کرنے کے لیے تیار تھے ، بشرطیکہ اس سے وہ اقدار ضائع نہ ہوں جن کے بغیر مذہب نہیں رہتا ۔

سائنسی معروضیت کے اصول کو اپنانے سے ایک اہم نتیجہ یہ ہوا کہ جدیدیت پسندوں نے عیسائیت کے بعض وہ عقاید یا تو ترک کر دیے یا ان کو بالکل ثانوی حیثیت دے دی جو اس میں اور دوسرے مذاہب میں مشترک ہیں لیکن جو سائنسی دور میں قابل قبول نہیں ۔ دوسری طرف انہوں نے اخلاقی اصولوں اور سماجی نصب العینوں پر زیادہ توجہ مرکوز کی جن پر ان کے خیال میں عیسائیت نے بڑا زور دیا تھا ۔ معجزات پر یقین (خاص طور پر کسی مذہبی راہ نما کی پیدائش اور موت سے متعلق معجزات) ، الہامی

کتب ، آخری زمانے میں کسی مہدی کا ظہور ثانی اور قیامت ، عشائے ربانی کی معجزانہ طاقت ، دعا کی ماوراء فطرت قوت پر اعتماد ، یہ عقاید تقریباً بہت سے مہذب مذاہب میں موجود ہیں ۔ جدیدیت پسندوں کا کہنا ہے کہ ہر جگہ یہ ایک قسم کے نفسیاتی تقاضوں کا اظہار ہیں اور ان کی تصدیق کے لیے جو تاریخی شواہد پیش کیے جاتے ہیں وہ قابل اعتماد نہیں ۔ جب کوئی شخص غیر جانب داری سے ان عقاید کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یہ سب خوش فہمی کا نتیجہ ہیں اور کوئی معقول وجۂ جواز ان کے حق میں پیش نہیں کی جا سکتی ۔ مذاہب کی صداقت کے لیے کوئی ماوراء فطرت سند پیش کرنا کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ، اس لیے سب دعووں کو رد کر دینا چاہیے ۔ یہ عقاید درحقیقت فطرت سے متعلق ایک غیر سائنسی رویے کا نتیجہ ہیں اور جیسا کہ نظریۂ ارتقا ثابت کرتا ہے ، مذہب کے ابتدائی دور میں لوگ ہر قسم کی شہادت کو بلا سوچے سمجھے قبول کر لیتے تھے ۔ بائیبل کی تنقید معنوی نے بھی اس نتیجے کی تائید کی ۔ وہ حصے جو اس تنقید کی رو سے ناقابل اعتماد ہیں ، تقریباً وہی ہیں جن کو مذہب کے تقابلی مطالعے کے بعد جدیدیت پسندوں نے ناقابل یقین سمجھ کر رد کر دیا ہے ۔ ان تمام امور کی روشنی میں جدیدیت پسند مفکرین کا رجحان یہی ہے کہ جہاں تک عیسائیت کے ماوراء فطری دعووں کا تعلق ہے ان کو واضح الفاظ میں یا دبے الفاظ میں رد کر دیا جائے اور بعد ازاں اس کے الٰہیاتی ڈھانچے میں ترمیم کر کے ایک نئی تعبیر پیش کی جائے ۔

مذہب کے تقابلی مطالعے سے بشرطیکہ وہ خالص سائنسی اور معروضی نقطۂ نگاہ سے کیا جائے ، مذاہب کے مشترکہ عناصر اور ان کے خصوصی اختلافات بڑی اچھی طرح واضح ہو جاتے ہیں ۔ ان اختلافات میں وہ اخلاق نصب العین اور معاشرتی پروگرام شامل ہیں جو ہر مذہب میں خصوصی طور پر پائے جاتے ہیں ۔ انسیت پرست اس معاملے میں بالکل غیر جانب دار ہیں ۔ ان کو کسی مذہب سے کوئی خصوصی وابستگی نہیں ۔ وہ ہر قدر کو قبول کرنے اور اپنانے کے لیے تیار ہیں جو کسی مذہب میں پائی جائے ۔ اس کے برعکس جدیدیت پسندوں کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ ایک انسان معروضی طور پر ان اختلافات کا تجزیہ کرے اور پھر وہ ان نصب العینوں سے وفادار بھی رہے جو عیسائیت نے پیش کیے ہیں اور جن کا بہترین مظاہرہ مسیح کی

زندگی میں ملتا ہے ۔ اگرچہ ان کے نزدیک عیسائیت کا قدیم ماوراء فطری تصور کسی طرح بھی اس دور میں قابل اختیار نہیں لیکن اس کے باوجود وہ مسیحیت کو سائنس کے مفروضات اور طریق کار سے ہم آہنگ پاتے ہیں بشرطیکہ اسے فلسفۂ زندگی اور اخلاق عینیت کی ایک اعلیٰ صورت قرار دیا جائے[1] ۔

---

۱ ۔ اس عقیدے سے پیدا ہونے والے بعض مسائل کا جائزہ اگلے باب میں لیا جائے گا جہاں جدیدیت اور انسیت کا تفصیلی موازنہ پیش کیا جا رہا ہے ۔

باب یازدهم

جدیدیت اور انسیت کا موازنہ

ابتدائیہ

مذہبی آزاد خیالی کی وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ ہم جدیدیت اور انسیت کا تفصیلی موازنہ پیش کریں ۔ آزاد خیالی کی دو صورتیں ہیں : ایک قدامت پسند اور دوسری انتہا پسند ۔ ان دونوں صورتوں کا صحیح دفاع اسی تفصیلی موازنے کی روشنی میں ہی پیش کیا جا سکتا ہے ۔

آزاد خیالی کی تحریک جس پر ہم بحث کرچکے ہیں ، صرف اپنی قدامت پسندی یا جدیدیت پسندی کی شکل میں ایک صدی سے زیادہ عرصے تک مغرب میں قائم رہی ۔ اگرچہ جے ایس مل (Mill) اور اس کے عم عصر آگسٹ کومٹ میں انسیت کے کچھ کچھ تصورات بھی پائے جاتے ہیں لیکن بیسویں صدی کے اوائل میں انتہا پسند آزاد خیالی نے ایک واضح صورت اختیار کر لی اور اس کی تائید میں کافی کتابیں شائع ہوئیں[1] ۔ اس کے سرکردہ راہ نما کچھ وحدت پرست (Unitarian) پادری اور الٰہیین تھے جو پروٹسٹنٹ فرقے کا سب سے زیادہ آزاد خیال گروہ تھا ، اور کچھ نتائجی یا حقیقیتی فلاسفہ تھے جو اس امر کے قائل ہو گئے کہ اگر آج مذہب کی کوئی اہمیت ہوسکتی ہے تو صرف اس شکل میں جسے انسیت کہا جاتا ہے ۔

اس موازنے کا تجزیہ کرنے کے لیے مذہبی آزاد خیالی کے بنیادی تصور اور طریق کار کا دوبارہ ذکر کرنا ضروری ہے جو دسویں باب کے آغاز میں بیان کیا گیا ہے ۔ اس تصور اور طریق کار کو ہم نے ''مذہبی تجربہ'' کے الفاظ سے ادا کیا تھا ۔ اب سوال یہ ہے کہ مذہبی تجربات کی روح اور اصل

---

۱ - خاص طور پر دیکھیے ''ہیو مین اسٹ مینی فیسٹو'' ۱۹۳۳ [دیکھیے رسالہ ''دی نیو ہیو مین اسٹ'' جلد ۶ شمارہ ۳]

کیا ہے ؟ اس کی پہچان کیسے کی جا سکتی ہے ؟ اور انہیں غیر مذہبی تجربات و مشاہدات سے کیسے متمیز کیا جا سکتا ہے ؟ صرف اسی طریقے سے ہی ہمیں وہ اساسی مواد حاصل ہوتا ہے جس کے متعلق ہم اپنا تعمیری تجربی طریقہ استعمال کر سکتے ہیں——یعنی بڑے بڑے قابل دریافت عناصر کا تجزیہ و تحلیل ، انہی عناصر کی اصطلاح میں مذہبی تصورات کی تعریف ، خاص اصولوں کی تشکیل اور تصدیق وغیرہ -

شلائر ماشر کے بعد کے اکثر آزاد خیال مفکرین شلائر ماشر کے اس خیال سے متفق نہیں تھے کہ مذہبی تجربے کی روح احتیاج مطلق کے احساس میں مضمر ہے - ان کا خیال تھا کہ یہ محدود اور انفعالی نفسیاتی بنیاد ہے جو صرف بعض مذہبی تجربات میں موجود ہوتی ہے لیکن حقیقی مذہبی تجربات کے لیے ناگزیر نہیں - ان کے نزدیک مذہبی تجربے یا مشاہدے کی جان ایک وسیع تر اور عالم گیر قسم کا انسانی تقاضا یا لگاؤ ہے جس کی تسکین کا ایک فعال جذبہ بھی اس میں موجود ہوتا ہے - یہ صحیح ہے کہ انسان کے کئی مختلف تقاضے اور ضروریات ہوتی ہیں - خوراک ، مکان ، اجتماع اور حصول مقاصد کی کوشش بعض اسی قسم کی ضرورتیں ہیں - ان میں سے کوئی ضرورت خصوصی طور پر مذہبی نہیں کہلا سکتی ، حتیٰ کہ کسی اشارتی (symbolic) مذہبی رسم (ritual) میں شرکت کی ضرورت مذہبی طریقے کے علاوہ اور طرح بھی پوری ہو سکتی ہے - ان کا خیال ہے کہ مذہب کی اساس ان خصوصی خواہشات کی تسکین کی کوشش پر نہیں - اور یہ بات بھی یقینی نہیں کہ انسانوں میں ایک مذہبی جبلت کارفرما ہے - ماہرین نفسیات آج تک اس کا سراغ نہیں لگا سکے - ان مختلف خصوصی تقاضوں کے علاوہ ایک عام قسم کا تقاضا ایسا بھی ہے جو تقریباً سب آدمیوں میں یا کم از کم اکثر آدمیوں میں پایا جاتا ہے اور یہ تقاضا یہ ہے کہ اپنی ذات کے متفرق اور کم و بیش متعارض اجزاء ، مثلاً ہیجانات عواطف جذبات ، تصورات وغیرہ میں ایک پر اثر وحدت پیدا کی جائے - انسان میں ایک فطری تقاضا ہے کہ وہ نہ صرف مختلف داخلی محرکات کے زیر اثر چند مقاصد کا حصول چاہتا ہے بلکہ اس کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسی منظم خودی پیدا کرے جو اس کائناتی ماحول میں اس کے کام آ سکے - ایک وسیع خارجی کلیت (wholeness) کے مقابل اسے ایک داخلی کلیت کی ضرورت ہے - اس مکتب فکر کا خیال ہے کہ قدیم مذہبی عقاید کی اہمیت یہی تھی کہ اس

کے باعث انسان کو یہ تکمیل ذات نصیب ہوتی تھی ۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس کو جدید تجرباتی نفسیات کی اصطلاحات میں بیان کرنے کی بجائے ایسی اصطلاحات میں بیان کیا جاتا رہا جو قدیم روایتی الٰہیات سے متعلق اور مطابق تھیں ۔ جس چیز کو احساس گناہ کہا جاتا ہے ، وہ درحقیقت چند داخلی پریشان کن عوامل کے باعث تکمیل ذات کی تحصیل میں ناکامی کا احساس ہے ۔ خدا کے فضل و کرم سے نجات حاصل کرنے کا احساس درحقیقت اس بات کا غماز ہے کہ انسان نے کسی خارجی قوت کی مدد سے تکمیل ذات کا مقصد حاصل کر لیا ہے ۔ اسی طرح دوسرے مذہبی تصورات کا معاملہ ہے ۔ مذہب کا ہمیشہ سے مقصد یہی داخلی انقلاب پیدا کرنا اور اس کے ساتھ ساتھ ایک ایسا نظریۂ حیات پیش کرنا ہے جس کے باعث انسان اپنی پریشان حالی ، نا امیدیوں اور مایوسیوں ، متعارض اور متخاصم محرکات کے تصادم سے نجات و مخلصی حاصل کر کے اپنی زندگی میں وحدت اور بصیرت میں ایک مقصدیت پیدا کر لے ۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی زندگی ضبط نفس ، سنجیدگی ، سکون اور اطمینان کا ایک اعلیٰ نمونہ معلوم ہوتی ہے ۔ جو لوگ اس مقصد کو پا لیتے ہیں وہ صحیح معنوں میں نجات پا لیتے ہیں ۔

ایسی وحدت پذیر اور متحرک خودی کے دو پہلو ہیں : فعالی اور انفعالی ۔ فعال پہلو اس وقت نمایاں ہوتا ہے جب انسان کسی نصب‌العین ، کسی ذات یا کسی مقصد کے ساتھ والہانہ دلبستگی محسوس کرتا ہے ۔ اس کے سامنے خیر مطلق کا ایک نمایاں تصور موجود ہوتا ہے ۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس کی تمام قوتیں ـــــ ذہنی اور جسمانی ـــــ ایک ہی نقطے پر مرکوز ہو جاتی ہیں ۔ اس خیر اعلیٰ کے حصول کی جد و جہد میں انسان کو پہلی بار ایک حقیقی خودی یا ذات ہونے کا احساس ہوتا ہے جس کے تمام متفرق اجزا ایک وحدت میں سموئے ہوتے ہیں ۔ انفعالی پہلو اسی احساس کا دوسرا رخ ہے جب انسان کو داخلی تصادم سے نجات ملتی ہے ، اور سنجیدگی ، قوت ، خلوص ، صفائی باطن ، اعتماد ، ہمت و عزم اور ماحول سے کلی طور پر ہم آہنگی کا گہرا احساس پیدا ہوتا ہے ۔ ایسی کامل خودی کا حصول یقیناً خیر کثیر کا حکم رکھتا ہے جو نہ صرف اخلاق برتری کا ضامن ہے بلکہ جس سے ذہنی بلندی اور جسمانی ہمت بھی پیدا ہوتی ہے ۔

جدیدیت کا نقطۂ نگاہ

یہاں جدیدیت اور انسیت کا اہم فرق سامنے آ جاتا ہے۔ جدیدیت پسند تکمیل ذات کے اس تجربے کی اہمیت کو تسلیم بھی کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ عیسائی مذہب کے ساتھ اپنی وابستگی اور وفا داری کا بھی اقرار کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ عیسائیت نے ایسا طریق کار پیش کیا ہے جس کی مدد سے ہم تکمیل ذات کے مقصد کو صحیح معنوں میں حاصل کر سکتے ہیں۔ مسیح کی زندگی ایک ایسا نصب العین پیش کرتی ہے جس کی پیروی کرنے کے باعث ہم بڑی عمدگی سے اپنی زندگی میں وحدت افکار اور وحدت کردار پیدا کر سکتے ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنے مذہبی مشاہدات اور تجربات اور قدیم عیسائی روایت کے پیش کردہ مذہبی مشاہدات میں تسلسل قائم رہ سکے۔

اس جگہ سے جدیدیت اور انسیت کے راستے مختلف ہو جاتے ہیں۔ اگر فیصلہ کن چیز روایتی معتقدات کی بجائے انسانی تجربے کے قابل تصدیق حقائق ہیں تو کیا ہمیں یہ تسلیم کرنے میں کوئی باک ہونا چاہیے کہ بہترین مذہبی اقدار کا حصول عیسائیت کے علاوہ بھی ہو سکتا ہے؟ اگر ایسا ہے تو دوسرے مذہب کے مقابلے پر عیسائیت کے لیے ہم کسی خصوصی صفت کا کیسے دعویٰ کر سکتے ہیں؟ جدیدیت پسند پہلے سوال کا جواب عام طور پر اثبات میں دیتے ہیں۔ دوسرے مذاہب کے پیرو یقیناً تکمیل ذات کے مقصد کے لیے وہی طریقے استعمال کریں گے جو ان کے مذہب نے پیش کیے ہیں۔ خود عیسائی ملکوں میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو عیسائیت کی اصل حقیقت کو نہیں پاسکے یا جو توہم پرست، سماجی طور پر غیر ذمہ دار اور قدامت پسند پیروؤں کی حالت دیکھ کر عیسائیت سے مایوس ہو گئے ہیں اور تکمیل ذات کے حصول کے لیے ایسے مقاصد سے وابستگی پیدا کر لیتے ہیں جو مذہبی ہونے کی بجائے سیکولر (غیر مذہبی) معلوم ہوتے ہیں۔ ان حالات سے ماضی میں عیسائیت کی جزوی ناکامی کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگر مسیح کے پیغام کی حقیقی اہمیت صحیح طور پر معلوم ہوتی تو یہ لوگ مذہبی حقیقت کی تلاش میں اس سے چشم پوشی نہ کر سکتے۔ یہاں جدیدیت نے جو دوسرے سوال کا جواب دیا ہے، واضح ہو جاتا ہے۔

شاید عیسائیت کے لیے کسی مطلق صداقت کا دعویٰ نہیں کیا جا

سکتا کیوں کہ اس طرح تجربی طریقے کی عارضی اور آزمائشی ماهیت سے انکار لازم آتا ہے اوریہ مستقبل کے مذھبی تجربات کے مختلف امکانات سے آنکھیں بند کرنے کے مترادف ہے ۔ لیکن جدیدیت پسندوں کا دعویٰ ہے کہ جب مہذب دنیا کے بڑے بڑے مذاهب کی ماهیت اور ان کی تاریخ کا مقابلہ اور موازنہ کیا جائے تو عیسائیت کی پیش کردہ اقدار کی برتری کا جواز پیش کیا جا سکتا ہے ۔ اگر انسان زندگی کے اهم مسائل کا دیانت داری اور سنجیدگی سے سامنا کریں تو وہ ان اقدار کی برتری کے قائل هو سکتے هیں ۔ اس استدلال میں جدیدیت پسندوں کا اشارہ زیادہ تر سماجی عینیت کی طرف ہے ۔ اکثر جدیدیت پسندوں کا خیال ہے کہ غیر عیسائی ملکوں نے اپنے مذھب کے زیر اثر سماجی حیثیت میں کوئی ترقی نہیں کی ۔ ان کے رسوم و رواج صدیوں سے جمود کا شکار هیں اور بدلے هوئے حالات کے تقاضوں کے مطابق ان میں کوئی تبدیلی کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ۔ جنگ، اور سماجی ظلم و ناانصافی کو ناگزیر سمجھ کر برداشت کیا جاتا ہے ۔ اس کے برعکس عیسائی ملکوں میں انسانی تعلقات میں اخلاقی روح پیدا کرنے کی کم از کم کچھ تو کوشش کی جاتی ہے اور فیصلہ کیا جاتا ہے کہ سماجی برائیوں اور مظالم کو مستقل طور پر کبھی برداشت نہیں کیا جائے گا ۔ غلامی کو تقریباً ختم کر دیا گیا ہے ، عورتوں کو حقوق دیے گئے هیں ، صنعتی استحصال کو سختی سے ختم کر دیا گیا ہے اور جنگ کی هول ناکیوں کے خلاف احتجاج کیا جا رها ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ ان تبدیلیوں کی ذمہ دار عیسائیت نہیں تاهم انهیں یقین ہے کہ ایک طرف ان کی کوشش کہ مسیحت کی روح تمام سماجی تعلقات میں جاری اور ساری هونی چاهیے اور دوسری طرف یہ تمام نمایاں تاریخی واقعات۔۔۔ان دونوں میں ایک گہرا تعلق ہے ۔ پس جہاں روایتی عیسائیت کی ماوراء فطرتیت ، سائنس کے اس دور میں قابل ترک ہے یا اسے ایک ثانوی حیثیت حاصل هونی چاهیے ، وهاں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ بنی نوع انسان سے محبت اور ان کی خدمت کا اخلاقی نصب‌العین جو مسیح کی تعلیم اور زندگی میں اور خاص طور پر اس کی جان کی قربانی سے نمایاں هوتا ہے ، تاریخی اور تنقیدی تجزیے کی روشنی میں هر دوسرے نصب‌العین سے برتر معلوم هوتا ہے اور اس میں آخروی کامیابی کا زیادہ امکان ہے ۔ یہ انسان کے زیادہ عالم گیر اور عمیق تقاضے کو پورا کرتا ہے ۔ یہ نصب‌العین هر فرد کی داخلی زندگی اور ان سماجی اداروں میں جن میں وہ زندگی گزارتا ہے ، پوری طرح جاری و ساری ہے ۔

ان کا یقین ہے کہ ان وجوہ کے باعث اگر وہ مسیح کی ذات اور اس کے قائم کردہ کلیسا سے وفاداری و دل بستگی کا اظہار کریں تو ہر طرح جائز ہے ۔

جدیدیت کے نقطۂ نگاہ سے بائیبل کے متعلق اس طرح کا رویہ بالکل فطری ہوگا ۔ اگر اس کے مبرا عن الخطا ہونے اور اس کے بیان کردہ معجزات سے انکار کر دیا جائے تو اس سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں ہو جاتی کہ وہ انسان کی بعض بلند ترین مذہبی بصیرتوں اور تجربات کا ذخیرہ ہے اور اس کے ذریعے مسیح کی زندگی اور اس کے اقوال کا علم حاصل ہوتا ہے ۔ وہ مذہبی عرفان اور راہ نمائی کے لیے ناگزیر ہے ۔ وہ اب بھی اس وحی کی حامل ہے جو خدا نے انسانوں پر نازل کی ـــــ وحی کا مفہوم یہ نہیں کہ کوئی مافوق الفطرت صداقت ایک غیر مانوس طریقے سے ان کے مصنفین پر وارد ہوئی جس کے زیر اثر انہوں نے ان اناجیل کو لکھا ۔ اس وحی سے صرف یہ مراد ہے کہ اس میں بلند ترین اور سچے نصب العینوں کو واضح طور پر بیان کر دیا گیا ہے تاکہ اس کی مدد سے ہم اس دنیا میں روحانی زندگی کے کلی تقاضوں کو پورا کر سکیں ۔ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ مرتبہ دنیا میں کسی اور کتاب کو حاصل نہیں ۔

خدا کے تصور کا صحیح مفہوم اور اس کا جواز کیا ہے؟ اکثر جدیدیت پسند اس معاملے میں قدیم مابعدالطبیعیات کے مفروضات کا سہارا لیتے ہیں ۔ جہاں کیتھولک مفکرین نے ان مفروضات کو حقائق کی ایک وسیع دنیا پر استعمال کیا تھا ، جدیدیت پسند ان مفروضات کو صرف لوگوں کے موجودہ مذہبی تجربات کی تشریح تک محدود رکھتے ہیں ۔ یہ مفروضات تعلیلی یا غائی تشریح کے طور پر استعمال کیے جا سکتے ہیں ۔ پہلی حالت میں استدلال یوں ہوں گا : لوگوں کا مذہبی تجربہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے ، یعنی تکمیل اور وحدت ذات کا یہ تجربہ و مشاہدہ جمال یا خیر کے کسی اعلیٰ نصب العین سے وابستگی کے باعث پیدا ہوتا ہے جس سے سکون قلب اور بہتر زندگی کا عزم پیدا ہوتا ہے ۔ اس واقعے (fact) کی کوئی مناسب علت ہونی چاہیے اور یہی علت خدا ہے[1] ۔ دوسری حالت میں اس کا آغاز اس

---

۱ - ایچ ۔ ای ۔ فوس ڈک (Fosdick) : ”میرا تصور مذہب“ (As I see Religion) ۔ صفحہ ۲٦ و مابعد ۔

تصور سے ہوگا کہ انسان کی مذہبی زندگی زمانی جد و جہد کی زندگی ہے جس کا مقصد ایک نصب‌العین کا حصول ہے ۔ یہ نصب‌العین افراد کے روحانی ارتقا اور معاشرے میں اخلاقی انقلاب سے بہ تدریج لیکن یقینی طور پر حاصل ہوتا ہے ۔ اس تدریجی ترقی سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلند ترین کمال کی ایسی ایک منزل ہے جو انسانی زندگی کی ہر دم راہ نمائی کرتی ہے اور جس منزل کی طرف وہ درجہ بہ درجہ چلی جا رہی ہے ۔ انسانی خوبی کا یہ نصب‌العین خدا ہے جو تاریخ کے دھارے کو اپنی فطرت کے ساتھ زیادہ سے زیادہ ہم آہنگ بناتا چلا جاتا ہے ۔ وہی ذات انسانی نسل کے اخلاق اور مذہبی ارتقا کا منتہا ہے جو اسے اس منزل کی طرف لے جا رہا ہے ---"وہ دور دراز روحانی منزل جس کی طرف تمام کائنات چلی جا رہی ہے ۔"

ظاہر ہے کہ یہ دونوں دلائل قدیم کیتھولک نظریۂ علت کو صحیح تسلیم کرتے ہیں ، یعنی معلول میں خیر کے وجود سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں کم از کم اس کے مساوی خیر موجود ہوگا ۔ اکثر جدیدیت پسند مفکرین کے نزدیک جنہوں نے اس استدلال کو استعمال کیا ہے ، یہ خدا ایک شخص یا فرد (person) ہے ، یعنی معلول کا شخص ہونا ظاہر کرتا ہے کہ علت کی ذات سے اس کا اہم رشتہ ہے ۔ اگرچہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ چونکہ خدا کی ذات ماورائی اور لامتناہی ہے اس لیے یہ تصور محض ایک ناقص علامت ہے جس سے اس کی ذات کی ہمہ گیری اور وسعت پورے طور پر ظاہر نہیں ہو پاتی ۔

لیکن بعض جدیدیت پسند الٰہیین ان مفروضات کو قابل اعتماد نہیں سمجھتے ۔ ان کا خیال ہے کہ یہ تجربی سائنس کی طریقیاتی (methodology) روح کے منافی ہیں اور اس لیے مذہبی تجربے کے تجزیے کے لیے بے کار ہیں کیوں کہ یہ تجزیہ مذہبی عقاید کی تجربی تصدیق کی بنیاد فراہم نہیں کر سکتا ۔ تصور خدا کی توضیح کے لیے قدیم مابعدالطبیعیات کے مقولات استعمال کرنے کی بجائے وہ جدید نظریۂ ارتقا کے مقولات استعمال کرنے کو ترجیح دیتے ہیں ۔ اس استدلال کی صورت کچھ مندرجہ ذیل ہوگی :

مذہبی تجربہ کسی خلا میں واقع نہیں ہوتا ۔ ہر دوسرے تجربے کی طرح اس کا بھی ایک ماحول ہوتا ہے ۔ جب انسان کسی اہم قدر (جس میں خالص مذہبی قدر بھی شامل ہے) کا شعور حاصل کرتا ہے تو یہ

شعور ایک ایسا عمل ہے جس میں انسان اپنے آپ کو اپنے ماحول سے فعال طور پر مربوط اور اس پر منحصر پاتا ہے ۔ اس ماحول سے جدا رہ کر وہ کچھ نہیں کر سکتا ۔ جب بھی وہ کوئی ایسی چیز حاصل کرتا ہے جو اسے خیر کی حیثیت میں نظر آتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے اپنے ماحول کے کسی ایسے پہلو سے مطابقت پیدا کر لی ہے جس سے وہ پہلے اتنا ہم آہنگ نہ تھا ۔ گویا اس نے اپنی کائنات کے کسی حقیقی اور اہم پہلو سے توافق حاصل کر لیا ہے ۔ کیا مذہبی لوگوں کے لیے ''خدا'' سے مراد در حقیقت اس دنیا کی وہی قوت نہ تھی جس سے ہم صحیح توافق اس وقت پیدا کرتے ہیں جب ہم وہ برترین سعادات حاصل کرتے ہیں جو انسان کے دائرۂ اختیار میں ہیں ، خاص کر وہ سعادات جو تکمیل اور وحدت ذات سے پیدا ہوتی ہیں ؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ خدا کی تعریف یوں کی جائے کہ مذہبی تجربے کا جو تجزیہ ہم نے کیا ہے ہم نے اس سے ارتقائی اور تدریجی مطابقت پیدا کر لی ہے ؟ یہ صحیح ہے کہ ایسی تعریف سے خدا کی صفات خود بخود ظاہر نہیں ہوتیں ، البتہ اس تعریف کی روشنی میں ہم فرضیات قائم کر کے ان صفات کا تعین کر سکتے ہیں اور اس کے بعد اپنے تجربے کے مزید تجزیے سے ان کا جائزہ لیا جا سکتا ہے ۔ تاہم یہ انسانی نقطۂ نگاہ سے خدا کے متعلق ایک اہم حقیقت کا اظہار ہے اور الٰہیات کی تفصیلی تحقیق کا راستہ متعین کرتا ہے ۔ جب تک تجربی طریق کار ارتقائی مقولات کو استعمال کرتا رہے گا خدا کی ذات کی حقیقت کو یقینی بنانے کے لیے اسی طرح اس کی تعریف کرنی ہوگی ۔ اس طرح کوئی ایسا مفروضہ تسلیم نہیں کرنا پڑے گا جو تجربی سائنس کے نزدیک قابل قبول نہیں ۔

جدیدیت اور بقائے روح کا مسئلہ

یہاں وہ استدلال جس سے خدا کا اثبات کیا جاتا ہے ، کام نہیں آتا ۔ جس طرح خدا کی ایک خاص طریقے سے تعریف کرنے سے اس کی ذات کو حقیقی قرار دیا جا سکتا ہے ، اس طرح روح کو لافانی قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ اس وقت موجود ہونے کے تجربے کی بنا پر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہم آئندہ بھی زندہ ہوں گے ۔ اگر ہم خدا کو اس کائنات کا ایک ایسا عنصر تصور کرتے ہیں جو انسان سے تکمیل ذات کا تقاضا کرتا ہے تو اس سے بقائے روح کے متعلق اگر ثبوت نہیں تو کم از کم ایک محکم و پختہ ایمان

ضرور پیدا ہوتا ہے۔ تکمیل ذات کی طرف جو قدم آگے اٹھتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ آفاقی قوت جو ان اقدار کو تقویت بخشتی ہے، جو وحدت ذات انسانی میں پورے طور پر جلوہ فگن ہوتی ہیں اس کائنات میں زیادہ بلند مقام اور پائدار حیثیت رکھتی ہے، بہ نسبت ان قوتوں کے جو ان اقدار کے خلاف برسر پیکار ہیں۔ در حقیقت یہ کائنات، شخصیت (personality) اور ان اقدار کے ساتھ ہے جو اس سے وابستہ ہیں، لیکن اگر یہ عقیدہ اس کے مقابل کے قنوطی نظریے سے بہتر ہے تو ہم انسانی شخصیت کی بقا کے عقیدے کو جائز طور پر صحیح تسلیم کر سکتے ہیں۔ اس کی روحانی ترقی کے امکانات محض ۷۰ سال کی عمر تک محدود نہیں رہتے۔ اگر موت انسان کے کمالات و شرف کو یک قلم ختم کر دے تو گویا اس کائنات کی مقصدیت فنا ہوتی معلوم ہو۔ وہی عناصر جو اس کائنات میں اس کے وجود کے متقاضی ہیں، موت کے بعد اس کی بقا اور اس کے مزید ارتقا کے بھی ذمہ دار ہیں۔ اکثر جدیدیت پسندوں نے جہنم اور ابدی سزا کے قدیم تصورات کو ترک کر دیا ہے کیوں کہ یہ خدا کی محبت و رحمت کے متناقض معلوم ہوتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جنت ایک محض علامتی تصور ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ موت کے بعد انسان کو خیر اور بھلائی کی تلاش جاری رکھنے کا پورا پورا موقع ملتا رہے گا۔ یہ کائنات برترین اقدار کی حامل ہے، لیکن ہماری محدود زندگی میں تکمیل ذات کی جد و جہد میں ہم ان اقدار کو کلی طور پر حاصل نہیں کر پاتے؛ چنانچہ موت کے بعد کی زندگی میں پورا امکان ہے کہ ہم تکمیل ذات کرتے ہوئے ان اقدار کو پورے طور پر اپنا سکیں۔

بعض جدیدیت پسندوں کا خیال ہے کہ شخصیت کی کامل بقا کا تصور محض خوش فہمی معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اقدار جو انسان نے حاصل کی ہیں کسی نہ کسی صورت میں موت کے بعد بھی قائم رہتی ہیں۔

ان امید افزا توقعات کے باعث جدیدیت پسند توقع رکھتا ہے کہ انسان کی ترقی پذیر زندگی میں مذہب ایک اہم مقام حاصل کرتا چلا جائے گا؛ چنانچہ اس کی کوشش ہے کہ وہ ان تمام ذمہ داریوں کو پورا کرے جو مذہب نے اس کے کندھوں پر ڈالی ہیں۔ وہ جدید سائنس کا

پر زور حمایتی ہے اور چاہتا ہے کہ اس کی ترقی پہلے سے زیادہ ہو تا کہ اس کے انکشافات کی بدولت لوگوں کی دنیاوی زندگی میں آسائشیں زیادہ اور تکلیفیں کم ہو سکیں ۔ صرف ایک موقع ایسا ہے جہاں سائنس اور اس کے مذہبی عقیدے میں تصادم پیدا ہو سکتا ہے ـــــ وہ ہے مسیح کے تاریخی طور پر بے مثال ہونے اور دوسرے مذاہب کے مقابلے پر عیسوی اقدار کے قطعی اور آخری ہونے کے عقاید ۔ وہ سائنس دان کی طرح معجزات پر یقین نہیں کر سکتا اور اس لیے وہ یہ تسلیم نہیں کر سکتا کہ کوئی خارجی طاقت اس کائنات کے واقعات کی خالق اور ناظم ہے ۔ خدا کا مقصد اعلیٰ اس وقت پورا ہو جاتا ہے جب انسان باہمی تعاون سے اس کائنات کو بہتر بنانے کی سعی میں مشغول ہوتے ہیں ۔ دعا کے متعلق جدیدیت پسندوں کا خیال ہے کہ اگر اس سے مراد خصوصی مراعات کی درخواست ہے تو یہ محض بے کار ہے کیوں کہ اس دنیا کا تعلیلی قانون اس قسم کے اعتقاد کی کوئی گنجائش نہیں رکھتا ۔ خدا کے متعلق یہ سمجھنا کہ وہ انسانوں کی متفرق خواہشات اور تمناؤں کو پورا کرنے والا ہے ، اس کی ذات کی تحقیر ہے ۔ انسانوں کو چاہیے کہ خدا کی راہ نمائی میں اس دنیا کو اس طرح تبدیل کریں کہ اس میں عیسائی نصب‌العینوں کی حکومت ہو ۔ لیکن دعا کا ایک دوسرا مفہوم بھی ہے ۔ اس کے مطابق انسان اپنی داخلی زندگی کا دروازہ لامتناہی روحانی دنیا کی طرف کھول دیتا ہے جس سے اس کی روح میں وسعت اور بلندی پیدا ہوتی ہے ۔ ایسی دعا جدیدیت پسندوں کے لیے نہ صرف جائز ہے بلکہ ضروری ہے کیوں کہ اس سے روحانی اور اخلاق بلندی حاصل ہوتی ہے ۔ یہ کوئی معجزہ نہیں بلکہ ایک تجربی حقیقت ہے ۔ جدیدیت پسند کی انتہائی خواہش ہے کہ مختلف عیسائی فرقوں کے اختلافات اور باہمی کشمکش کا خاتمہ ہو ۔ اس کی خواہش ہے کہ تمام عیسائی دنیا متحد ہو جائے ۔ جہاں تک پروٹسٹنٹ فرقوں کا تعلق ہے ، وہ آپس میں ایک نقطے پر متحد ہو رہے ہیں ۔ جدیدیت کے نقطۂ نگاہ سے مختلف فرقوں کے اختلافات اساسی نہیں محض فروعی ہیں جو چند مابعدالطبیعی یا تاریخی معتقدات سے متعلق ہیں اور جن کا کوئی تعلق صحیح عیسائی اقدار سے نہیں ۔ اہم چیز قدیم عقاید کی کورانہ تقلید نہیں کیوں کہ یہ عقاید ایک تعبیر کا تقاضا کرتے ہیں ۔ اہم ترین کام صرف یہ ہے کہ وہ لوگ جو مسیح ناصری کے لائے ہوئے مقاصد اور نصب‌العینوں پر یقین رکھتے ہیں ، آپس میں تعاون کریں تا کہ وہ اپنی اپنی زندگی میں ان اصولوں کی

پیروی کر سکیں اور سماجی اداروں کی اس طرح تشکیل کریں کہ ان سے یہ نصب العین صحیح طور پر حاصل ہو سکے ۔

انسیت کے اساسی عقاید

انسیت کے حامیوں کا خیال ہے کہ جدیدیت پسندوں کا یہ استدلال تجربی طریقے کے اصولوں کے منطقی تقاضوں کو کلی طور پر پورا نہیں کرتا ۔ اسی طرح مذہبی تجربے کو تکمیل ذات کے تجربے کے مماثل قرار دینے سے جو مضمرات پیدا ہوتے ہیں وہ بھی اس سے پورے نہیں ہوتے ۔

اگر ہم دیانت داری سے تجربی طریقے کے پابند ہیں اور موجودہ نفسیاتی واقعات کی راہ نمائی کو تسلیم کرتے ہیں اور اگر ہمارے خیال میں مذہب کا دار و مدار وحدت و تکمیل ذات پر ہے (جو ایک بلند ترین نصب العین سے عظیم وابستگی کا نتیجہ ہوتا ہے) تو پھر منطقی طور پر ہم اس حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ہر وہ چیز جو ہمارے تجربے کی رو سے اس مقصد کو پورا کرتی ہو ، مذہبی نوعیت کی ہوگی[1] ۔ جہاں کہیں بھی انسانوں کو تکمیل و وحدت ذات کے حاصل کرنے میں مدد مل سکے وہیں مذہب موجود ہوگا ۔ اس کے بعد ضروری نہیں کہ ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں کہ ایسی مدد صرف قدیم عیسوی روایات کی پیروی سے ہی حاصل ہو سکتی ہے ۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم موجودہ انسانی زندگی کا غیر جانب دارانہ جائزہ لیں اور دیکھیں کہ جن لوگوں نے اس معاملے میں اہم ترقی کی ہے ان کا طریق کار کیا تھا ۔ جب اس قسم کا غیر جانب دارانہ جائزہ لیا جاتا ہے تو انسیت کے حامیوں کے نزدیک یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ جدیدیت نے عیسائیت اور دوسرے مذاہب کے درمیان جو تفریق پیدا کی ہے اور اسی طرح جو تمیز قدیم مذہب اور سیکولر نقطۂ نگاہ میں قائم کی گئی ہے ، وہ صحیح نہیں ۔ لوگ ہر طریقے سے وحدت خودی اور تکمیل ذات کے مقصد کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکتے اور ہوتے ہیں ۔ ان میں سے ہر طریقہ مذہبی ہے ۔ ان دونوں اعتراضات کی وضاحت ضروری ہے ۔

انسیت کے حامی اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے لیے تیار ہیں کہ

---

۱ - جے - ڈیوی (Dewey) - ''ایک عام فہم مذہب'' صفحہ ۱۳ - ۱۷

مغربی دنیا میں لوگوں کی کثرت اپنی قدیم روایات اور طویل تاریخی رجحانات کے باعث اطمینان قلب اور اخلاقی ہدایت صرف عیسائیت کے سرچشمے ہی سے حاصل کرتی رہے گی ۔ لیکن بالکل انھی وجوہ کے باعث دوسرے ملکوں کے لوگ اپنی روحانی تسکین کے لیے اپنے اپنے مذاہب کے دامن میں پناہ لینے پر مجبور ہوں گے اور یہ حالت اس وقت بھی قائم رہے گی جب عیسائیت کا پیغام ان تک پہنچ جائے ۔ جہاں تک تجربی طریق کار کا تعلق ہے ، کون کہہ سکتا ہے کہ ان کا مشاہدہ اور تجربہ صحیح نہیں اور ان کے فطری روحانی تقاضوں کی تسکین اس میں نہیں ۔ اس کے علاوہ عیسائی ملکوں میں جدید نسل کے لوگ ایسے موجود ہیں جن کے نزدیک روایتی عیسائیت کی مافوق‌الفطرتیت ، سکون اور روشنی کی بجائے عقلی اور اخلاقی پریشانی کا موجب ہو جاتی ہے ۔ چنانچہ وہ ہر طرح کے نئے عقاید اور عجیب و غریب قسم کے اعمال کی پیروی کرنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں تا کہ وہ اس روحانی خلا کو پر کر سکیں ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو وہ بلند ترین مذہبی اقدار کے حصول میں ناکام ہوں گے یا پھر غیر عیسائی طریقوں سے استفادہ کریں گے ۔ تجربات اور واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اسے حاصل کر ہی لیتے ہیں ۔ غیر جانب دار نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جو طریقہ بھی وہ استعمال کریں گے وہ مذہبی ہی ہوگا ۔

یہاں انسیت کے نقطۂ نگاہ سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جس طرح ہم کسی ایک مذہب کی تعلیم کو قطعی اور آخری نہیں سمجھ سکتے ، اسی طرح زندگی میں مذہبی اور سیکولر کی تقسیم بھی صحیح نہیں ۔ کسی فنکار کی فنی بصیرت ، سائنسی صداقت کی تلاش میں سرگرمی ، کسی سماجی مقصد کی خاطر پرجوش جد و جہد وغیرہ جس طریقے سے بھی کسی شخص کو وحدت و تکمیل ذات کا مقصد حاصل ہو جائے ، وہ مذہبی ہوگا اور اس طرح وہ طریقہ ہی اس شخص کی نگاہ میں صحیح طریق کار ہوگا ۔ لیکن یہ مشاغل اور طریقے اتنے مختلف اور متنوع اور ان کا دائرۂ عمل اتنا وسیع ہو سکتا ہے کہ عام طور پر وہ امور بھی اس میں شامل ہوتے ہیں جن کو عموماً غیر مذہبی یا سیکولر کہا جاتا ہے ، حتیٰ کہ مذہبی اور سیکولر کی تمیز قائم رکھنا مشکل ہو جاتا ہے ۔ ان معنوں میں مذہب تمام زندگی پر حاوی ہو جاتا ہے ، کم از کم اس انسان کی زندگی پر جس نے اپنے تمام متفرق رجحانات اور خواہشات کو ایک واحد مقصد اور نصب‌العین کے تابع

رکھا ہو ۔ فساد اور شر کے علاوہ اور کوئی شے اس سے خارج نہیں سمجھی جاتی ۔ ہر قسم کا جذب و انہاک جو عملی طور پر وحدت و تکمیل ذات کا باعث ہو اور جو داخلی و خارجی دونوں طرح کامل ہم آہنگی کے مقصد کی طرف راہ نمائی کرے ، وہی مذہب کہلانے کا مستحق ہے ۔ انسیت کے لیے تمام اہم اقدار خواہ وہ عیسوی ہوں یا غیر عیسوی ، رسمی طور پر مذہبی ہوں یا سیکولر ، قابل قبول ہیں ، اگر ان سے ہماری زندگی میں راحت وسعادت پیدا ہو سکے ۔ تمام وہ دروازے کھلے رہنے چاہییں جن سے انسان بہترین خوبیاں اور بھلائیاں حاصل کر سکتا ہے اور اس سلسلے میں کسی ایسے طریق کے استعمال پر پابندی نہیں ہونی چاہیے جسے مختلف مذاہب نے پیش کیا ہے ۔ اس زندگی میں بھلائی اور خوبی کی تلاش ہی مذہب ہے ۔

انسیت پرست کا موقف اس مقام سے کہیں آگے ہے ۔ اس کے نزدیک جدیدیت پسندوں کا یہ موقف غلط ہے کہ ایک طرف تو وہ ان اخلاق اور سماجی اقدار کے حصول میں کوشاں ہوں جو جدید زمانے کا تقاضا ہیں اور دوسری طرف وہ حضرت عیسیٰ کی زندگی اور ان کی تعلیمات سے متعلق اظہار وفا داری کریں ۔ اس کا خیال ہے کہ مسیح کی تعلیم میں وہ تمام اقدار موجود نہیں جن کی ہمیں مذہبی طور پر اشد ضرورت ہے ۔ ان اقدار کو عیسائیت میں تلاش کرنے کی کوشش تاریخی طرر پر نا جائز ہے ۔

یہ صحیح ہے کہ مسیح ایک بلند پایہ انسان تھا جس کی سیرت میں انسانی ہمدردی اور بے غرضانہ عزم و ہمت نمایاں طور پر جھلکتے ہیں ۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اس نے اپنے سے پہلے بلند پایہ انسانوں کی پیش کردہ اخلاقی صداقتوں اور سماجی اصولوں کو جو کئی ایک بے محل اور دور از کار تصورات سے مل کر اپنی حقیقی اہمیت کھو چکے تھے ، ایک واضح اور صاف شکل میں پیش کیا ۔ اس کی شخصیت میں ایک ناقابل بیان کشش موجود تھی جس کے باعث اس کے پیرو اس سے بہت زیادہ متاثر ہوئے اور انہوں نے اس کی ذات سے بلند درجے کی وفا داری کا اظہار کیا ۔ لیکن اناجیل کی پیش کردہ کہانی تصویر کا ایک دوسرا رخ بھی پیش کرتی ہے جس کی اہمیت تسلیم کرنا جدید دور کے اخلاق اور عقلی تقاضوں کی روشنی میں لازمی ہے ۔

مسیح نے زندگی کے مسائل سمجھنے اور ان کے حل کرنے میں عقل

و ذہانت کی قوت کو کبھی تسلیم نہیں کیا ۔ اس کے نزدیک خدا پر مکمل بھروسہ اور اس کی رضا جوئی بہترین طریق کار تھا ۔ اس کا نظریۂ کائنات اس موجودہ دور میں اس سائنسی فطرتیت کے خلاف ہے جس کو ہر شخص تسلیم کرنے پر مجبور ہے ۔ فطرت ایک خارجی قانون کا پابند نظام ہے جس کے بعض اجزا سے مطابقت پیدا کرنا انسان کا فرض ہے اور جس کے بعض دوسرے اجزا کو تسخیر کرنا ضروری ہے ۔ لیکن مسیح کے نزدیک یہ فطرت اپنے ہر پہلو میں ایک ذات بالا کی پروردگاری کا مظہر ہے ۔ اس کائنات کا کوئی ذرہ اس کی مشیئت کے بغیر نہیں ہل سکتا ۔ اس کا مشورہ یہ ہے کہ اپنے گناہوں سے توبہ کرو ، خدا پر ایمان رکھو اور اپنے ہمسایے سے خود اپنی ذات کی طرح محبت کرو ۔

ایسے رجحان کا نتیجہ یہ تھا کہ انسان نے سیاسی اور اقتصادی معاملات میں دخل دینا اور ان کو اپنی بھلائی اور فلاح و بہبود کے مطابق استعمال کرنا ضروری نہ سمجھا ۔ چونکہ خدا انسانوں کے معاملات کا خیال رکھتا ہے اور اس نے آسمانی بادشاہت قائم کرنے کی ذمہ داری لی ہے اس لیے ان کے متعلق سوچ بچار کرنا انسان کی مذہبی ذمہ داری میں شامل نہیں ۔ سماجی ادارے جیسے بھی ہیں قابل قبول ہونے چاہئیں ۔ انسان اگر کوشش کرے کہ وہ ایک ہی وقت میں خدا اور دنیا دونوں کی طلب کر سکے تو یہ ممکن نہیں ، لیکن اسے چاہیے کہ وہ ایک ہی وقت میں خدا اور قیصر دونوں کی خدمت کرے کیوں کہ وہ ایسا کر سکتا ہے ۔ جہاں تک اقتصادی معاملات کا تعلق ہے ، مسیح کی بیان کردہ تمثیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس زمانے کے اقتصادی نظام کو من و عن تسلیم کرتا ہے ، جس کے مطابق مالک کو ہر طرح نفع کمانے کا حق ہے اور ملازم یا مزدور سے جس طرح وہ چاہے سلوک کرے ۔ اگر مالک چاہے تو اس مزدور کو بھی وہی مزدوری دے جو صرف شام کو ایک گھنٹہ کام کرتا ہے ، جتنی وہ اس مزدور کو دیتا ہے جو سارا دن گرمی میں کام کرتا رہا ہے ۔ بعض دفعہ خدا اور انسانوں کا باہمی تعلق اسی مالک و مزدور کے تعلق کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے ۔ وہ انسانوں کی روح اور ان کے جسم کا کلی طور پر مالک ہے ۔ اس دنیا میں اور آخرت میں جس طرح چاہے ان سے پیش آ سکتا ہے ۔ اپنی

مشیت مطلقہ کے علاوہ وہ کسی قانون کا پابند نہیں[۱] ۔ اگرچہ مسیح نے محبت اور شفقت کے جذبات کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے جو ایک خاندان کے افراد میں پرورش پاتے ہیں ، تاہم اس نے یہ مطالبہ کیا کہ اُس کی خاطر لوگ ان تمام تعلقات کو خیر باد کہنے کے لیے تیار ہونے چاہئیں ۔ آئندہ کی بھلائی کے متعلق کسی قسم کی قبل از وقت سوچ بچار اخلاقی طور پر جرم ہے چونکہ اس سے رب کائنات میں اعتقاد کی نفی مضمر ہے ۔ یہ تمام امور مسیح کے اس عقیدے کا نتیجہ تھے کہ بہت جلد آسمانی بادشاہت قائم ہوگی جس سے مروجہ نظام درہم برہم ہو کر ایک نیا نظام قائم ہوگا ۔ ایسے حالات میں مادی ضروریات اور معاشرتی ذمہ داریوں کا خیال ایک غیر ضروری امر ہے ۔ اس کے علاوہ انسیت کے حامیوں کے نزدیک مسیح کی زبان سے جو بعض جگہ اپنی مبالغہ آمیز تعریف بیان کی گئی ہے ، مثلاً اس کا یہ کہنا کہ اس کا خدا کے ساتھ ایک خاص قسم کا گہرا تعلق ہے ، اسے فطرت پر پوری قدرت حاصل ہے اور وہ انسانوں پر مکمل حاکمانہ اقتدار کا حامل ہے[۲] وغیرہ وغیرہ وہ کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ۔ یہ تمام باتیں آسمانی بادشاہت اور مسیح کے دوبارہ دنیا میں آنے کے تصورات کی روشنی میں سمجھ میں آسکتی ہیں اور اس روشنی میں اس نے شاید یہ مبالغہ آمیز دعوے بھی کیے ۔ لیکن جدید اخلاقی ذہن جو جمہوریت کی فضا میں پرورش پا کر انسانوں میں مساویانہ تعلقات ، شخصی کم زوریوں کو محسوس کرتے ہوئے دوسروں سے تعاون اور شراکت کا متمنی ہے ، اس قسم کے ادعائی رجحان کو کسی طرح قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتا ۔

ان تمام امور کی روشنی میں انسیت کے حامیوں کا خیال ہے کہ وہ مسیح کی تعلیم کو بلند ترین اخلاقی اور معاشرتی نصب العین کا حامل قرار نہیں دے سکتے ، اور نہ اُن کی نگاہ میں وہ ایک ایسی شخصیت ہے جس کی ہر پہلو سے تقلید کی جا سکے ۔ ایسے حالات میں جدیدیت کا یہ تقاضا کہ ہم اس سے ذاتی وفاداری کا اظہار کریں اور اس مقصد کی خاطر اس کی زندگی کا عمیق مطالعہ

---

۱ - مرقس - ۱۲ ، ۱۴ - ۱۷ - متی ، ۲۰ ، ۱ - ۱۶ - مسیح یہ تسلیم کرتا ہے کہ خدا ان لوگوں پر مہربان ہوتا ہے جو عجز اور انابت سے اس کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔

۲ - لوقا ۱۰ ، ۱۷ - ۲۴ ۔

کریں ، کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ۔ اس سے بہت سے وہ معاشرتی رجحانات اور ذمہ داریاں جن کی پرورش اور ارتقا ہمارے موجودہ زمانے کے انسان کے لیے ضروری ہیں ، ہمارے اندر مردہ ہو کر رہ جائیں گی ۔

چنانچہ انسیت کا کہنا یہ ہے کہ دوسرے معاملات کی طرح خود مسیح کی زندگی اور عیسائیت کے اخلاق مقاصد کے متعلق ہمیں ناقدانہ رویہ اختیار کرنا ہوگا ۔ عقیدت مندانہ تقلید کی بجائے آزادی سے اور معروضی طور پر ان کا جائزہ لینا چاہیے اور جو چیز قابل اخذ ہو وہ اختیار کرنی چاہیے لیکن جو ناقص یا قابل ترمیم ہو اسے چھوڑ دینا چاہیے ، یا مناسب تبدیلی کے بعد قبول کرنا چاہیے ۔ ہمیں اس کی ذات کا مطالعہ دوسرے مذہبی مفکرین اور راہنماؤں کی طرح کرنا ہوگا ۔ ان میں سے ہر ایک نے انسان کے مذہبی نشو و نما میں قابل قدر اضافہ کیا ، لیکن ان میں سے کوئی بھی اس قابل نہیں کہ تنہا اسی کے موقف کو کلی طور پر تسلم کیا جائے ۔ اگر ہم نے یہ موقف اختیار کر لیا تو اس کا نتیجہ جمود اور اخلاق پریشانی کے سوا اور کچھ نہ ہوگا ۔ ہماری مذہبی وفاداری اخلاق اقدار کے کسی تاریخی سر چشمے یا شخصیت سے نہیں ہونی چاہیے بلکہ خود ان اقدار سے وابستہ ہونی چاہیے ، اور یہ اقدار وہ ہیں جو انسانوں کو زندگی کی جد و جہد میں کامیاب بنا سکتی ہیں ۔ تجربہ ہمیں بتاتا ہے کہ ایسی محبت جو عقل و بصیرت سے مالا مال ہو ، ایک غیر مشروط خیر ہے لیکن کسی تاریخی مذہب کے متعلق صحیح طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا ۔

پس انسیت کے نقطۂ نگاہ سے جدیدیت درحقیقت اساسیت کی ہی ایک ہلکی مگر غیر منطقی شکل ہے ۔ وہ اس کے لیے تیار ہے کہ مذہبی تجربے کے بعض پہلوؤں کا سائنسی طریق کار کی روشنی میں جائزہ لیا جائے ــ ایسے پہلو جن کے سائنسی جائزے کے لیے اساسیین کسی طرح بھی تیار نہیں ۔ لیکن جدیدیت کے کچھ اپنے اساسی عقائد ہیں جن کا غیر متعصبانہ اور معروضی جائزہ لینے کے لیے وہ تیار نہیں ۔ مثلاً جب مسیح کی ذات اور عیسوی اخلاق نصب العین جیسے معاملے سامنے آتے ہیں تو جدیدیت کا رویہ محض عقیدت مندانہ ہو جاتا ہے اور سائنسی غیر جانب داری کے اصول کو بالائے طاق رکھ دیا جاتا ہے ۔ اس کے برعکس انسیت اخلاق دیانت داری اور عقلی وضاحت کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر بات کو اسی غیر جانب داری کے اصول

سے ہر کہنا چاہتی ہے - اگر ہم مسیح کی پیروی بلند پایہ اخلاقی راہنما کے طور پر کرتے ہیں تو ہمیں اس کی زندگی کا صحیح تاریخی مطالعہ کرنا چاہیے - اس میں کسی قسم کی ترمیم یا اصلاح کی کوشش بد دیانتی ہوگی - اگر ہم اس کے لیے تیار نہیں تو ہمیں صاف صاف تسلیم کرنا چاہیے کہ ہم اس معاملے میں عقیدت مندی کی راہ اختیار کر رہے ہیں - ایک طرف تو ہم اپنے عصری تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے جدید سائنسی طریقوں کو اختیار کریں اور دوسری طرف مسیح سے وفاداری کا بھی اعلان کریں جس نے اپنی زندگی میں صرف بعض موقعوں پر ان جدید نصب العینوں کی پیروی کی —— یہ طریقہ صریحاً غلط ہے -

لیکن کیا یہ صحیح نہیں کہ انسیت بھی چند اساسی امور پر عقیدہ رکھتی ہے ، اگرچہ ان امور کی فہرست بالکل مختصر سی ہے ؟ اگر ایسا نہیں تو پھر وہ کوئی ایجابی اور اہم موقف کیسی اختیار کر سکتی ہے جیسا کہ ہر مذہب کرتا ہے ؟ اگر ایسا ہے تو کیا یہ تنقید خود اس پر وارد نہیں ہوتی؟ جب انسیت کہتی ہے کہ وہ اس یا آس اخلاقی قدر کو اپناتی ہے تو کیا اس عمل انتخاب اور رد و قبول میں عقیدت کا وجود اور سائنسی غیر جانب داری کا عدم مضمر نہیں[1] ؟ انسیت کے حامی کا کہنا ہے کہ وہ معروضی تجربی طریق کا مکمل پیرو ہے اور اس پر یہ الزام وارد نہیں ہوتا - وہ ہر قسم کے اقدار کا خیر مقدم کرنے کے لیے تیار ہے ، خواہ ان کا سرچشمہ عیسائی روایات ہوں یا غیر عیسائی مذاہب یا غیر مذہبی فکر ، بشرطیکہ ان میں انسانوں کی فلاح و بہبود مضمر ہو - اگر تجربہ اور مشاہدہ اس بات کی تصدیق کرے کہ یہ اقدار حقیقی طور پر انسانیت کے ارتقا کے لیے اہم اور ناگزیر ہیں تو ان کو اختیار کرنے میں کوئی باک نہیں - اگر بعد میں کچھ اور اقدار کا علم ہو تو ان کو اختیار کرنے میں کسی قسم کی شرم محسوس نہیں ہونی چاہیے - انسیت کا خیال ہے کہ ہمارا تجربہ چند اقدار کی اہمیت کو واضح طور پر ثابت کرتا ہے اور اس لیے وہ انہیں قبول کرتا ہے - چند اقدار جن کو اس نے اس معیار کے مطابق پایا ہے ، یہ ہیں : صداقت کی تلاش ، تخلیق جمال ، محبت و دوستی کا حصول اور آن سعادات میں دوسروں کو شریک کرنے کی

---

۱ - یہ تنقید اگلے باب کے ابتدائی حصے میں تفصیل سے بیان کی جائے گی -

خوشی جو دوسروں کے تعاون اور شرکت سے حاصل ہو سکتی ہیں ۔ یہ تمام اقدار اس کے نصب‌العین کا نمایاں حصہ ہیں لیکن اس میں عقیدت یا جذبۂ تقلید کا کوئی دخل نہیں ۔ یہ اختیار و قبول محض تجربے اور مشاہدے کا نتیجہ ہے ۔ اس کی دل بستگی کا محمول انسانی فلاح و بہبود کے علاوہ اور کچھ نہیں ۔

اس نقطۂ نگاہ سے مذہب کی صحیح اساس نہ کوئی مابعدالطبیعیاتی عقیدہ ہے اور نہ تاریخی عقیدت کی کوئی شکل بلکہ ان انسانی اقدار سے دل بستگی ہے جو عالم‌گیر انسانی تجربے سے صحیح اور خیر معلوم ہوتی ہیں ۔ صرف اس حالت میں ہی انسانیت کا ایک متحدہ صحیح مذہب قائم ہونے کی آمید کی جا سکتی ہے جس میں ہر تاریخی مذہب کے اجزا اور عناصر موجود ہوں ۔ اس میں ایسے اصولوں کی روشنی میں وحدت پیدا کی جائے جن کو عقل و بصیرت کی تائید حاصل ہو ۔

انسیت اور جدیدیت کے ان امتیازات کے علاوہ نمایاں فرق یہ ہے کہ انسیت اس کائنات کے فطری تصور کو غیر مشروط طور پر تسلیم کرتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں جدیدیت پسندوں نے عصری تقاضوں کی روشنی میں لفظ ''خدا'' کی نئی تعبیر پیش کی ہے ، وہاں انسیت کے حامی لفظ ''خدا'' کو ترک کر دینے پر مائل ہیں ۔ جدیدیت پسند قدیم الٰہیات کی ماوراء فطرتیت سے اس حد تک تو منکر ہیں کہ وہ معجزات اور خدا کی ربوبیت کے تفصیلی مظاہر کو تسلیم نہیں کرتے ، لیکن ان کی اکثریت کا یہ خیال ہے کہ ایک ذات اعلیٰ و برتر موجود ہے جو عالم فطرت اور عالم تاریخ کے عمل کو حکیمانہ اور اچھے مقاصد کی طرف لے جا رہی ہے ۔ انسیت پرستوں کی اکثریت الا ما شاءاللہ اس نتیجے کو غلط قرار دیتی ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ یہ کائنات ایک غیر شخصی نظام ہے جس کے سامنے وہ مقاصد بالکل نہیں جو انسانی نقطۂ نگاہ سے پسندیدہ کہلا سکتے ہیں ۔ انسان کی فلاح و بہبود کا راز اسی میں مضمر ہے کہ وہ کائنات کے قوانین کو سمجھنے کی کوشش کرے ۔ جہاں تک ہو سکے وہ ان پر قابو پائے اور ان کو مسخر کرے اور جن قوانین پر اس کا تصرف ممکن نہیں ان کے ساتھ مطابقت پیدا کرے ۔ انسی فلاسفہ اس عقیدے کا دفاع کس طرح کرتے ہیں ؟

ہم نے سپینوزا پر بحث کرتے ہوئے اس فطرتیت کے حق میں عمومی

دلائل کا ذکر کیا تھا ، لیکن سپینوزا کے تین سو سال بعد سائنس نے کافی ترقی کر لی اس لیے جدید معاصر مفکرین کے سامنے بہت سے ایسے امور تھے جن کی اہمیت سپینوزا کے زمانے میں لوگوں کے سامنے واضح نہ تھی ۔

سب سے اہم امر خود سائنس کی بے مثال کامیابی ہے ۔ تاریخ کے ایک مختصر سے دور میں یہ ترقی نہ صرف علمی طور پر ہوئی جس سے ہم اس کائنات میں واقع ہونے والے حادثات کا صحیح تر علم حاصل کر سکے ہیں ، بلکہ عملی طور پر ہم نے اتنے وسیع پیمانے پر تسخیر کائنات کی ہے کہ انسانی آسائش کے لیے بے شمار ایجادات ہمارے سامنے آ گئی ہیں ۔ انسیت کا دعویٰ ہے کہ یہ کامیابی گویا سائنسی طریق کار اور منہاج کے مفروضات کی صحت کی شہادت ہے ۔ یہ مفروضات کیا ہیں ؟ جدید سائنس کے آغاز سے پہلے لوگ فطرت کی کارکردگی کو سمجھنے کے لیے استخراجی طریقہ استعمال کرتے تھے ، یعنی وہ چند اصولوں کو وجدانی اور معقولی طور پر فرض کر لیتے اور پھر ان سے استنباط کرتے ۔ ان کا خیال تھا کہ فطرت کا اساسی نہج ایسا ہے کہ وہ صرف غایتی تصور اور عمل ہی سے سمجھ میں آ سکتا ہے ۔ یہ فطرت ان کے نزدیک ایک نمو پذیر نظام ہے جس کا مقصد خیر اعلیٰ کا حصول ہے اور اس کی تفصیلی کارکردگی کا اندازہ اسی اصول غایت کے استنباط سے ہو سکتا ہے ۔ لیکن اس عمل کے باعث بے شمار اختلافات اور لاتعداد غلطیاں نمودار ہوئیں ۔ اس کے مقابلے میں جدید سائنس کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس نے غائی نقطۂ نگاہ کو بالکل ترک کر دیا ہے ۔ اس کے نزدیک ''خیر'' اور ''کمال'' کے تصورات کائنات کے معمے کو سمجھنے میں کسی طرح مدد نہیں دے سکتے اور تجربی تصدیق کے بغیر استخراج محض ناکافی ہے ۔ کائنات کو غائی سمجھنے کی بجائے غیر غائی قرار دینے سے یہ مراد ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس کائنات کا ایک حصہ سمجھے جو کسی احترام و تکریم کا حقدار نہیں ، سوائے اس کے کہ وہ اپنے ماحول کو اپنی بھلائی کے مطابق کر سکنے کی قوت رکھتا ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ حیاتیاتی علوم میں غائیت اب بھی قابل تصدیق قوانین کی تلاش میں راہنمائی کرتی ہے لیکن ڈاروینی نقطۂ نگاہ سے واقف کار جانتے ہیں کہ اس کا یہ مفہوم نہیں کہ فطرت حیاتیاتی مقاصد کو عمداً سامنے رکھتی ہے ۔ یہ صرف اس ثابت شدہ حقیقت کا نتیجہ ہے کہ اعضاء اور تفاعلات کبھی جہد حیات میں باقی نہیں رہ سکتے جب تک کہ وہ اس حیوان کے مقاصد کی تکمیل نہ کریں جس میں وہ ظاہر ہوتے ہیں ۔ استخراجی استنباط کی جگہ مشاہدے کے ذریعے

فرضیات (hypotheses) کی تصدیق کے طریق کار کا اختیار کرنا اسی طبعی (naturalistic) اصول کا مظہر ہے کہ سائنس دان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ واقعات کو اپنی توقعات کے مطابق دیکھنے کی کوشش کرے۔ اس کا صحیح طریق کار یہ ہے کہ وہ اپنی پیش بینیوں کو حواس کے سامنے پیش کرے کیونکہ فطرت اپنی زندگی کا تمام مرقع انوی حواس کے سامنے پیش کرتی رہتی ہے ۔ جدید سائنس کے یہ دونوں پہلو اس بنیادی عقیدے کی تصدیق کرتے ہیں کہ اس دنیا کی تعمیر میں انسانی تمناؤں ، خواہشوں اور خیر کے نصب العینوں کا کوئی مقام نہیں ۔ وہ اپنی ماہیت میں غیر جانب دار ہے جس کے سامنے انسان کو سر تسلیم خم کرتے بنتی ہے ۔ سوائے اس محدود دائرے کے جہاں وہ اس پر قابو پا سکتا ہے ، یہ کائنات اس کی فلاح اور بدحالی سے ماوراء ہے ۔ بہتر زندگی اس حقیقت کو تسلیم کرنے اور اپنے عواطف کو ان ناقابل تغیر حالات کے مطابق کرنے سے حاصل ہوسکتی ہے ۔ [۱]

سائنس اپنے کامیاب اصولوں کی مدد سے نہ صرف اس صداقت کی تصدیق کرتی ہے بلکہ اس کے بہت سے تفصیلی نتائج ، خاص کر حیاتیاتی اور نفسیاتی علوم میں ، اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۔ انسی مفکرین کا یہی موقف ہے ۔

کوپرنیکس کے انکشافات کے باعث لوگوں کا یہ تصور کہ آسانی کرے بلند پایہ روحانی مقام رکھتے ہیں ، ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ زمین اور آسمان قابل زوال و فنا اور سبھی طبعی قوانین کے زیر اثر ہیں ۔ اس طرح ڈارون کے بعد حیاتیات اور نفسیات نے اس کائنات میں انسان کے خود قائم کردہ بلند مقام کی تردید کر دی ۔ جدید حیاتیات کی رو سے انسان زندگی کے درخت کا ایک حصہ ہے، جو اپنے آغاز کے لحاظ سے حیوانی دنیا کی کم ترین صورت سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس کی زندگی کا دار و مدار اپنے ماحول سے کامیاب مطابقت پر ہے ۔ جب حیاتیات کے اصولوں کی روشنی میں اس دنیا کو سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ حیاتیات کی یہ وسیع دنیا طبعی کیمیاوی نظام سے پیدا ہوئی اور اسی پر منحصر ہے ۔ کائنات میں کوئی اور ایسا مقام نہیں جہاں حیات کے ابھرنے کا ماحول موجود

---

۱ ۔ ڈبلیو ۔ لپ مین (Lippman) ۔ ''اخلاقیات کا دیباچہ'' باب ۷ ۔

ہو ۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حیات ایک مقامی اورعارضی مظہر ہے ۔ زود یا بدیر آن عناصر میں ایک اہم تبدیلی یقیناً پیدا ہوگی جن پر حیات کا دار و مدار ہے ـــ مثلاً ہمارے نظام شمسی کی تباہی اگر جان دار مخلوق کم خوف ناک حادثات میں زندہ رہنے میں کامیاب رہی ـــ اور پھر انسان اور اس کے تمام اقدار شاید ہمیشہ کے لیے ختم ہوجائیں گے ۔ کم از کم کوئی ایسی تجربی شہادت موجود نہیں جس کی بنا پر ہم کہہ سکیں کہ اس خطرناک مصیبت کے وقت وہ سعادات جو انسان کے ہاتھوں قائم ہوئی ہیں ، محفوظ رہ سکیں گی اور بعد کی زندگی میں کوئی نمایاں تبدیلی کا باعث ہوں گی ۔ ممکن ہے کہ فطرت کسی اور جگہ ایک قسم کی ذہین مخلوق پیدا کرے ـــ ممکن ہے وہ ایسا کر رہی ہو ـــ لیکن ہمارا اس سے کوئی روحانی رابطہ نہیں ۔ ہماری کامیابیاں اور ہمارے اقدار جہاں تک ہم قیاس کر سکتے ہیں ، ان کے لیے ہمیشہ نامانوس رہیں گے اور ہمارے ساتھ فنا ہو جائیں گے [1]

نئے علوم نفسیات نے ارتقائی نقطۂ نگاہ سے جسم اور روح دونوں کا احاطہ کیا ہے اور اس طرح جسم و روح کی ثنویت کا خاتمہ کر دیا ہے ۔ قدیم مذہبی مفکرین نے اس ثنویت کا آسرا لے کر یہ کہا تھا کہ اگرچہ انسانی جسم اس مادی فطرت کا حصہ ہے تاہم اس کا روحانی پہلو ایک برتر مخلوق ہے ، جس کا آغاز مادے کے آغاز سے مختلف ہے اور جس کا انجام اس سے کہیں بہتر ہونے والا ہے ۔ فطرت کا عمل تخلیق مسلسل کئی طریقوں سے جاری ہے ۔ ان میں سے بعض نامی پیداوار میں ظاہر ہوتے ہیں جو آن صورتوں کے مقابلے پر اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں زیادہ کامیاب ہوتے ہیں جن سے وہ صادر ہوئے ۔ جس چیز کو ہم ''ذہن'' (Mind) کہتے ہیں وہ اپنی دلچسپ اور خصوصی صفات سمیت ایسی ہی صدوری پیداوروں میں سے ایک ہے جس طرح خود زندگی طبعی کیمیاوی عناصر سے تاریخی طور پر صادر ہوئی ہے ۔ وہ قائم اس لیے ہے کہ وہ اپنے حامل کو اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کی مناسب قوتیں مہیا کرتی ہے جو دوسرے متقابل عضویات میں شاید موجود نہیں ہوتیں ۔ بشریات اور آثاریات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قوتیں آغاز میں بہت کمزور صورت میں ظاہر ہوئیں ۔ موجودہ مہذب زندگی میں ان کا اظہار و کمال ارتقائی قوانین کے زیر اثر ہوا ۔ عضویاتی نفسیات اور بہت سے خلاف معمول (Abnormal)

---

۱ ۔ جی ۔ سن تیانہ ۔ ''مذہب میں عقلی پہلو'' صفحہ ۲۵۹ و مابعد ۔

ذہنی مظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہن کی کارکردگی اپنے مختلف عضوی حالات اور خاص کر عضلاتی نظام پر منحصر ہے ۔ فرائڈ کی پیش کردہ نفسیات نے اس عقلیت پسندی اور اخلاقی رجائیت کو ختم کر دیا جو نفسیاتی تحلیل و ضابطہ بندی کے قدیم روایتی طریقوں میں غیر شعوری طور پر موجود تھی ۔ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ تجربی طور پر انسانی فطرت کا اہم عنصر انسان کی عقل و ذہانت نہیں جو انسان اور خدا کے درمیان ایک مشترک صفت سمجھی جاتی تھی ، بلکہ بے اندازہ لاشعوری محرکات ، نفسانی ہیجانات اور متصادم عواطف ہیں جو بڑی مشکل سے عقل کی راہنمائی قبول کرتے ہیں ۔ فرائڈ کی تحقیقات کی رو سے خود عقل بھی کوئی امتیازی قوت نہیں ، وہ ذہن کی کمتر قوتوں سے اثر قبول کرتی رہتی ہے ، اگرچہ وہ علم کی روشنی میں ان کی راہنمائی کا فرض بھی انجام دیتی ہے ۔ واضح بصیرت اور غیرجانب دارانہ صداقت وہ نصب العین ہیں جن تک پہنچنے کی کوشش انسان بڑی مشکل سے کرتا ہے ۔ عملی طور پر اس کا بہترین معروضی فکر غیرمعقول الجھنوں (complexes) اور غیر شعوری محرکات سے متاثر ہوتا ہے جو اس کو غلط راستے پر لے جاتے ہیں ۔ جس شئے کو ہم عقل کہتے ہیں ، وہ درحقیقت عقلی تاویل (rationalisation) ہے اور جس شے کو ہم ''تفہیم'' (understanding) کہتے ہیں خاص طور پر مابعدالطبیعیاتی اور مذہبی معاملات میں وہ محض اپنی داخلی خواہشات کا اظہار ہے[1] ۔ انسیت کے حامیوں کا خیال ہے کہ جب ان امور کی روشنی میں انسانی ذہن کا جائزہ لیا جاتا ہے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ دل کو تسکین دینے والے الٰہیاتی نظام ہائے فکر اور خود غرضی پر مبنی نظام ہائے عینیت کیوں لوگوں میں اتنے مقبول رہے ، اگرچہ ان کے نتائج تجربی مشاہدات کے مطابق نہ تھے ۔ ان کو اس لیے تسلیم نہیں کیا گیا کہ وہ صحیح تھے بلکہ اس لیے کہ وہ غلط تھے ۔ سائنس جس دنیا کا نقشہ پیش کرتی ہے وہ انسانی مفادات سے بے پروا ہے اس لیے انسان اس تصور کو قبول کرنے سے گھبراتا ہے ؛ چنانچہ اس نے اس کو اپنی امیدوں اور تمناؤں کی آماج گاہ بنا لیا ۔ مذہبی عقیدے کی کائنات ایسی کائنات ہے جو اس کی داخلی تمناؤں کا مظہر ہے اور پھر لطف یہ ہے کہ انسان نے ناکام کوشش کی کہ اس غلط تصور اور صحیح سائنسی تصور کائنات میں مطابقت ثابت کر سکے[2] ۔ اس روشنی میں خدا

---

۱ - ای - اے - برٹ (Burtt) - ''صحیح فکر'' - باب ۳ ، ۴ -
۲ - جے - ڈبلیو - کرچ (Krutch) - ''ذوق جدید'' - باب ۱ -

یا روحانی نظام کے اثبات کے حق میں یہ استدلال کہ تمام انسان اس پر متفق ہیں ، محض بےکار ہوکر رہ جاتا ہے ۔ درحقیقت ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں کہ ہر وہ عالمگیر عقیدہ جس کا مقصد لوگوں کو تسلی دینا اور مصیبت میں ہمت دلانا ہو ، صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ یقیناً غلط ہوگا ۔

چنانچہ انسیت پرست فطرتیت کے تمام مضمرات کو تسلیم کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک یہ کائنات ایک غیرشخصی نظام ہے جس کو اس کی خواہشات ، تمناؤں اور امیدوں سے کوئی تعلق خاطر نہیں ۔ اس کے نزدیک دعا جس کا مقصد خدائے برتر سے اپنی ضروریات کی تکمیل چاہنا ہے ، بالکل بے کار شے ہے ۔ اگر کوئی فائدہ مند کام ہے تو صرف یہ کہ انسان اپنا محاسبہ کرتا رہے اور خلوص سے ہر وہ اثر قبول کرنے کے لیے تیار ہو جو اس کی زندگی کو بلند کر سکے اور اسے سکون بخش سکے ۔ عبادت کا قدیم مقصد یہ تھا کہ انسان اپنے آپ کو ایک ماوراء فطری قوت کی سپردگی میں دے دے لیکن انسیت میں اس کا مطلب صرف یہ رہ جاتا ہے کہ وہ سماجی خیر کو عزت کی نگاہ سے دیکھے اور انسانی زندگی کی تکریم و تحریم کا اقرار کرے ۔ جہاں پہلے ہم یہ سکون بخش عقیدہ رکھتے تھے کہ اس کائنات میں ایک ہستی ایسی موجود ہے جو تمام بلند اور اعلیٰ انسانی اقدار کی محافظ ہے وہاں اب ہم زندگی کے تمام المیوں کو تسلیم کرنے اور عزم و ثبات سے ان کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار ہیں ، چونکہ ہمارا علم بتاتا ہے کہ یہ المیے زندگی کا ناگزیر حصہ ہیں ۔ جہاں پہلے ہمیں اس مقصد سے اطمینان و سکون میسر آتا تھا کہ اس دنیا کی کشمکش میں ایک ذات خداوندی موجود ہے جو ہماری حفاظت کی ذمہ دار ہے ، وہاں اب انسانوں کے باہمی تعاون اور دوستانہ شرکت کا احساس زندگی کی تاریکیوں میں مشعل راہ بنتا ہے ۔ تمام جذباتی امیدیں اور خواہشاتی فکر قابل ترک ہیں ، ان کی جگہ تعلیم اور معاشرتی نظام کی مدد سے معقول مقاصد کے حصول کی تمنا پیدا کرنی چاہیے ۔ اگرچہ نئے نفسیاتی علوم بظاہر انسان کے اخلاق اور روحانی مقاصد کی تائید کرتے نظر نہیں آتے لیکن درحقیقت ہم ان کی مدد سے آن خوف ناک معاشرتی الجھنوں اور شخصی پریشانیوں کو شاید مذہب کے پیش کردہ طریقوں سے بہتر حل کر سکتے ہیں جو جدید زندگی کے لیے مہلک ثابت ہو رہی ہیں ۔ قابل تصدیق علم خواہ وہ طبیعیات کا ہو یا نفسیات کا ، انسانی مقاصد کے حصول میں ایک قوت مؤثرہ ہے ۔ جب

انسانی فطرت کا صحیح اور واضح علم حاصل ہو تو ہم زیادہ کامیابی سے پائدار خیر اور فلاح کی منزل کی طرف روانہ ہو سکتے ہیں ۔ جہالت اور کم علمی کی تاریکی ہر لمحہ بے راہ روی کی طرف لے جا سکتی ہے ۔ علم کے باعث جو ہمیں واضح ہدایت ملتی ہے ، اس کی روشنی اور ہدایت میں ہم معاشرتی اور ذہنی صحت کا راستہ زیادہ اطمینان بخش توقعات سے طے کر سکتے ہیں ۔ یہ علم ان تمام غلط مگر بہ‌ظاہر تسلی بخش عقاید کا خاتمہ کر دیتا ہے جو انسانی زندگی کے خوفناک مسائل کا آسان اور سادہ مگر غلط حل پیش کرتے ہیں ۔

اس فطرتیتی رجحان کے باعث انسیت کے اکثر حامیوں نے لفظ ''خدا'' کی کوئی نئی تعبیر پیش کرنے کی بجائے اس کو ترک کرنا بہتر سمجھا ۔ ان کا خیال ہے کہ مغرب کے مذہبی لوگوں کی عظیم اکثریت کے نزدیک خدا سے مراد وہ ماوراء فطرت ذات ہے جس نے اس مادی دنیا کو پیدا کیا اور جس کی ربوبیت اس دنیا کے ہر واقعے کو اس طرح پیدا کرتی ہے کہ اس سے انسانوں کی بھلائی ظاہر ہو ۔ تمام الٰہیاتی مکاتیب فکر خدا کے تصور کا یہی مفہوم پیش کرتے ہیں ۔ انسیت کے مفکرین کے نزدیک یہ انتہائی بددیانتی ہوگی کہ لفظ تو وہ ''خدا'' کا ہی استعمال کریں جس کا مندرجہ بالا مفہوم لوگوں کے قلب و ذہن میں راسخ ہو چکا ہے ، لیکن اس کا اشارہ ایک بالکل مختلف حقیقت کی طرف ہو۔ جب ہم نے توحیدی مذہب (theism) کو خیر باد کہہ دیا ہے تو ہم لفظ ''خدا'' کو کس طرح قائم رکھ سکتے ہیں ؟ یہ تو عقلی اور اخلاقی ارتباک پیدا کرنے کا موجب ہوگا ـــــ کائنات کے متعلق دو بالکل مختلف و متضاد تصورات کا عقلی ارتباک اور متضاد طریقہ ہائے زندگی کا اخلاقی ارتباک ۔

اس لیے بہتر ہے کہ ہم دنیا کے سامنے ایک ایسا مذہب پیش کریں جس میں خدا کا کوئی وجود نہیں ۔ انسیت پرستوں کی اکثریت اس مسلک کی حامی ہے ، اگرچہ چند مستثنیات بھی ہیں جن میں سب سے نمایاں جان ڈیوی ہے[1] ۔

لیکن کیا ہم اس چیز کو جس پر ہمارا عقیدہ اور عمل ہو، جائز طور پر ''مذہب'' کا نام دے سکتے ہیں ؟ اگر ہم انسانوں کے مذہبی تصورات

---

۱ ۔ ''ایک عام مذہب'' ۔ صفحہ ۵۰ و مابعد ۔

کے تمام عناصر کو یکے بعد دیگرے غلط قرار دے کر ختم کر دیں تو پھر وہ کیا شے رہ جاتی ہے جسے ہم مذہب کہہ کر پکار سکتے ہیں ؟ سائنسی مذہب کے علاوہ باقی تمام مذکورہ بالا مکاتیب فلسفہ کی رو سے اس کا جواب نفی میں ہوگا ۔ مذہب تو ختم ہو جاتا ہے ، باقی محض معاشرتی تمنائیں رہ جاتی ہیں ، لیکن انسیت کے نقطۂ نگاہ سے جو باقی رہ جاتا ہے وہی مذہب کہلانے کا مستحق ہے کیوں کہ یہ ان تقاضوں کو پورا کرتا ہے جو مذہب اپنی بہترین شکل میں کرتا رہا ـــ اگرچہ وہ اس مقصد کے لیے لوگوں کی توجہ کسی فرضی ماورائی ذات ربوبیت سے ہٹا کر اس دنیا میں صحیح خوشی کے حصول میں باہمی تعاون اور شرکت کی دعوت دیتا ہے ۔ انسیت پرستوں کا خیال ہے کہ لوگ جب ماوراء فطری قوتوں کے وجود کا اقرار کرتے تھے تو یہ محض ان کے وجود کا قرار نہ تھا بلکہ یہ سکون ، آمید ، راحت اور توقع کی انسانی اقدار کی خاطر تھا جو اس عقیدے کے لوازمات تھے ۔ انسانی زندگی کی وہ سعادات جو مذہب نے پیش کیں ، مرکزی حیثیت رکھتی تھیں ۔ غیر مرئی مددگار (یا مددگاروں) کا عقیدہ اس لیے اہم تھا کہ زندگی کی بلند ترین سعادات کے حصول کا انحصار اس کی ذات پر ہے ۔ اس عقیدے کی تائید کے لیے انسیت کے علم بردار مذہبی تاریخ کا سہارا لیتے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ مغربی الٰہیاتی مفکرین مذہب کی تعبیر میں بہت تنگ نظری کا مظاہرہ کرنے کے عادی ہیں کیوں کہ ان کے سامنے صرف وہی محدود مذہب ہے جس کے وہ معتقد ہیں اور باقی مذاہب کو انہوں نے نظر انداز کر دیا ہے ۔ جب ہم مشرق اور قدیم مذاہب کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز مختلف مذاہب میں مشترک ہے وہ سکون بخش مابعدالطبیعیاتی عقیدہ نہیں بلکہ بلند ترین سعادات کی تلاش ہے جس کے لیے ہر وہ طریقہ استعمال کیا جاتا ہے جو قابل اخذ و اختیار ہو[۱] ۔ یہ صحیح ہے کہ ان میں ماوراء فطرت ہستیوں پر عقیدہ بھی موجود ہے لیکن اس کی مختلف شکلیں ہیں جن میں سے بعض مثلاً فیٹش اور ٹوٹمی قربانیاں وغیرہ مغربی الٰہیاتی مفکرین کے لیے سخت پریشان کن ہیں ۔ اور بعض مذہب تو انسیت کے خیال کے مطابق کافی حد تک فطرتیت پسند تھے؛ مثلاً ابتدائی بدھ مت جیسا کہ گوتم نے اس کی تعلیم دی

---

۱ ۔ اے ۔ ای ۔ ہیڈن (Haydon) ۔ ''سعادت کی زندگی کی انسانی تلاش'' خاص طور پر باب ۳ ۔

اور کون فیوشس کا مذہب جیسا کہ بہت سے چینی اس کی تعبیر کرتے ہیں ۔ ان سب مذاہب نے کوشش کی کہ زندگی کی مشکلات کا سامنا کرنے کے لیے انسان ماحول سے مطابقت پیدا کرے جس سے سکون ، اعتماد اور بے نیازی کی صفات پیدا ہوتی ہیں ۔

اس انتہا پسند آزاد خیالی کے مطابق مذہب میں کوئی مابعدالطبیعی مضمرات یا عقاید نہیں ہونے چاہییں ۔ اس کا مرکزی نقطہ عظیم اخلاق اقدار اور صحیح سماجی اصول ہیں جو عمل کی دعوت دیتے رہتے ہیں ۔ صحیح مذہب ان اقدار اور اصولوں سے وابستگی اور وفاداری کا نام ہے ۔

انسیت کے حامیوں کو یقین ہے کہ مذہب کی تاریخ کے غائر مطالعے سے ایک حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے جس کو قدامت پسند مغربی الٰہیین پسند نہیں کرتے ۔ اس کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تمام مذاہب نے اپنے بنیادی تصورات کی تشکیل مروجہ انسانی تقاضوں اور اقدار کے مطابق کی ۔ یہی اقدار ان مذاہب کے مرکزی عناصر ہیں ۔ قدیم عقاید کے روحانی دیوتا درحقیقت آسمان ، سورج ، زمین ، بارش ، چند حیوانی انواع ، ندیاں ، سمندر جیسی فطری قوتیں ہیں جن پر انسانی زندگی اور مادی ضروریات کی تسکین کا انحصار ہے ۔ یہی وہ تقاضے تھے جو انسانی ارتقا کی اس منزل پر زیادہ اہم تھے ۔ جب انسانوں نے ترقی کی اور ایک وسیع سیاسی اتحاد کی ضرورت محسوس ہوئی تو انھوں نے کسی آبائی سردار کو باقی دیوتاؤں کا سر براہ قرار دیا یا کسی خاص فطری قوت کے ساتھ ایک نصب العینی سردار کی انسانی صفات منسوب کر دیں ۔ جب یہودیوں نے فلسطین فتح کیا تو ان کا مذہب اسی منزل کی نشان دہی کرتا ہے ۔ یہواہ ایک طوفانی دیوتا ہے جس میں ایک جنگجو سردار کی صفات پائی جاتی ہیں ۔ مرور زمانہ سے جب قوم مختلف طبقات اور جماعتوں میں تقسیم ہو گئی تو طبقاتی تصادم نمایاں ہو گیا ۔ دوسری طرف فوجی حملوں اور سامراجی استحصال کے باعث مختلف قومیں ایک دوسرے سے برسر پیکار رہنے لگیں ۔ ایسے حالات میں عالمگیر اور پر امن اتحاد کا معاشرتی نصب العین واضح شکل میں سامنے آیا ۔ اس نصب العین کے سامنے آتے ہی وہ رجحانات اور صفات جو اس اتحاد کو حاصل کرنے اور قائم رکھنے کے لیے ضروری تھیں ، مثلاً مساوات ، رحم ، حسن سلوک

اور محبت زیادہ نمایاں طور پر پیش کی جانے لگیں ۔ ان نئے تقاضوں کے باعث خود خدا کے تصور میں بھی اہم تغیر رونما ہوا ۔ اب اس کی اہم صفات قوت اور قہاری نہیں تھیں بلکہ حکمت ، عدل اور محبت تھیں ۔ جہاں تک یہودی مذہب کا تعلق ہے یہ خصوصیات نبیوں کے زمانے میں پیدا ہوئیں ۔ چونکہ یہ نئے اخلاق اور معاشرتی نصب‌العین مختلف قوموں میں مختلف شکلوں میں نمودار ہوئے اس لیے مذہب کی ماہیت بھی مختلف ملکوں میں مختلف تھی ۔ چین میں جہاں سماجی نظام اور استحکام کو زیادہ اہمیت حاصل ہے ، دیوتا کا تصور ایک غیر شخصی اصول کا سا ہے اور مذہب کے عملی پہلو کا تقاضا یہ ہے کہ بادشاہ اور رعایا ، والدین اور بچے ، خاوند اور بیوی کے باہمی نظری تعلقات اور تعاون کو قائم رکھا جائے ۔ یورپ میں جہاں محبت ، علم اور موثر راہ نمائی (Leadership) کی صفات پر زیادہ زور دیا جاتا ہے ، خدا کا تصور زیادہ شخصی ہے ۔ وہ ان صفات کا کامل ترین نمائندہ ہے اور اخلاق تعلیم کے ذریعے انہی صفات کو انسانوں کے لیے نصب‌العین قرار دیا جاتا ہے ۔ انسیت کے نزدیک عیسائیت کی تاریخ اسی اصول کی واضح ترین مثال مہیا کرتی ہے ۔ جس دور میں مغربی یورپ میں حاکمیت ، ضبط اور مرکزی نظام کی ضرورت محسوس کی جاتی تھی ، کیتھولک کلیسا کا دعویٰ جو ان تقاضوں کو پورا کرتا تھا ، ہر جگہ تسلیم کر لیا گیا اور لوگوں کی مذہبی زندگی اسی نہج اور اسلوب کے مطابق چلتی رہی ۔ جب بعد میں شخصی آزادی ، ذمہ داری اور ہدایت (initiative) کے تقاضے رونما ہوئے تو نہ صرف یہ کہ سیاسی اور اقتصادی نظامات میں مناسب تبدیلیاں پیدا ہو گئیں بلکہ خود عیسائیت کا اسلوب بھی بدل گیا ـــ یہ اسلوب وہی تھا جس کا مظاہرہ پروٹسٹنٹ تحریک میں نظر آتا ہے ۔ چنانچہ انہی امور کی روشنی میں انسیت کا کہنا ہے کہ انسان کے بڑے بڑے مذہبی تصورات ہر جگہ لوگوں کے تقاضوں اور ان کی اقدار سے متاثر ہوتے ہیں ۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ خدا انسان کا خالق نہیں بلکہ وہ خود انسان کی تخلیق ہے ۔ خدا کا تصور در حقیقت آن سعادات اور خوبیوں کے ایک نصب‌العینی تخیل کا مرہون منت ہوتا ہے جو کسی قوم کے نزدیک قابل قدر اور قابل حصول ہیں ۔ "ماورائے انسان دیوتا کا مدھم اور غیر واضح خاکہ بہ تدریج ہماری آنکھوں کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے ۔ جب یہ دھندلا عکس ختم ہو جاتا ہے تو اس سے زیادہ عظیم اور شاندار شکل زیادہ وضاحت سے ہمارے سامنے آ

موجود ہوتی ہے ـــــ یہ شکل اس ذات کی ہے جس نے سب دیوتاؤں کو متشکل کیا اور جنھیں وہ اپنے وقت پر نسیاً منسیا کر دے گا۔ تاریخ کے دھندلے آغاز اور ہر روح کی داخلی گہرائیوں سے ہمارے باپ انسان کا چہرہ ایک ابدی جوانی کے جوش میں ہمارے سامنے نمودار ہوتا ہے اور کہتا ہے: 'یہواہ کے وجود میں آنے سے پہلے میں تھا'۱۔" لیکن غیر انسی مذاہب جن میں ان حقائق کی تصدیق ہو سکتی ہے، اس حقیقت سے بے خبر ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ مذہب کی اساسی روح (کم از کم ان کی اپنی حالت میں) انسانی اقدار کی تلاش کے علاوہ کوئی اور شے ہے۔ انسیت پرست کہتے ہیں کہ ہم سب کو صاف گوئی سے یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ مذہب کے معاملے میں انسان اور اس کے تقاضوں کی یہ موثرہ با یقینی ماہیت ایک ناگزیر اور عالمگیر حقیقت ہے۔ ہم صرف اس کی عزت و تکریم کر سکتے ہیں جس کو ہم دیانت داری سے خیر اور اچھا سمجھتے ہوں۔ خیر کے متعلق ہمارے نصب العین تاریخی حیثیت سے ہمارے اساسی تقاضوں کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ ہمیں شعوری طور پر اپنے مذہب کو انسان کے بلند ترین تقاضوں اور نصب العینی اقدار کا مظہر بنانے کی کوشش کرنی چاہیے اور اللہاتی طور پر اس کے مضمرات کو تسلیم کر لینا چاہیے۔ ہم غیر شعوری طور پر کرتے تو یہی ہیں لیکن کہتے یہ ہیں کہ مذہب کی حقیقت اس کے سوا کچھ اور ہے۔

انسیت کا دعویٰ ہے کہ اس روشنی میں معاملات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کی حقیقت اس سے زیادہ اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ وہ بلند ترین سعادات جو انسان اس مادی دنیا میں حاصل کر سکتا ہے، اپنی ماہیت میں کسی مابعدالطبیعیاتی امور پر منحصر نہیں۔ اس دنیا کے علاوہ دوسری دنیا کے متعلق ہم کسی نتیجے پر بھی پہنچیں ـــــ وہ فطرت کے مطابق ہو یا ماوراء فطرتی ہو، مادی ہو یا روحانی ـــــ یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ انسانی تجربے میں بعض چیزیں نفع بخش ہیں اور دوسری نقصان‌دہ، بعض بہتر ہیں اور بعض بد تر۔ اور حقیقی اور پائدار راحت کے حصول کے لیے حکیمانہ امتیاز ضروری ہے۔ اہم مسئلہ یہ ہے کہ ہم اپنے اعمال و کردار

۱۔ ڈبلیو۔ کے۔ کلیفورڈ (Clifford) "مذہب کی اخلاقیات" (کتاب "لیکچر اور مضامین"۔ جلد ۲)

کو اس طرح ترتیب دیں کہ بہترین نصب‌العین کا حصول ممکن ہو جائے اور حقیقی معنوں میں مذہب کا یہی مسئلہ ہے۔ شروع سے مذہب کا یہ عالم گیر اور مشترکہ مقصد رہا ہے کہ صرف بہترین مقصد ہی —— جسے الہیاتی اصطلاح میں نجات کہنا چاہیے —— انسان کا نصب‌العین ہونا چاہیے۔

آزاد خیالی اور عصری سماجی مسائل

اب ہمیں جائزہ لینا ہے کہ آزاد خیالی کی اس تحریک نے جدید زمانے کے سماجی مسائل کا کیا حل پیش کیا ہے۔ ہم یہاں ان تمام متفرق اور متنوع تصورات کو پیش نہیں کر سکتے جو اس تحریک سے پیدا ہوئے۔ ہماری کوشش ہوگی کہ صرف چند نمایاں عناصر کو جو جدیدیت اور اس کے بعد انتہا پسند انسیت میں ظاہر ہوئے، مختصر بیان کر دیا جائے۔ دونوں تحریکوں کے اساسی تصور کے دو پہلو ہیں۔ ایک طرف تو یہ شعور اور احساس کہ جدید دور کے نئے مسائل پیچیدہ اور بہت پریشان کن ہیں۔ دوسری طرف یہ عزم کہ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہیے تاکہ اس سے انسانوں کے بلند ترین نصب‌العین کا اظہار ہو اور ان کے حصول میں مدد مل سکے۔ جدیدیت پسند مفکرین کا خیال ہے کہ مذہب کا مدعا یہ نہیں کہ افراد کو اس ناپاک دنیا سے نجات دلائی جائے بلکہ روزمرہ کی زندگی اور سماجی تعلقات کو اس عدل و محبت سے نبھایا جائے جو مسیح کی تعلیم کا تقاضا ہیں۔ صرف ایسی ہی زندگی اور ایسے ہی ماحول میں صحیح عیسائی زندگی ممکن ہے۔ انسی نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ اس مقصد کا حصول ایسے ماحول کا تقاضا کرتا ہے جس میں یہ نصب‌العین حاصل کرنا ہر انسان کے لیے ممکن ہو۔ اس کے لیے موجودہ سماجی اداروں کی تشکیل نو اور سماجی اصلاح کی ضرورت ہے تاکہ لوگ اپنی رضا سے ایک آزاد اور عالم گیر معاشرے کے نصب‌العین کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش میں باہمی تعاون کریں جس سے سب کی مشترکہ فلاح ممکن ہو سکے۔ اس مقصد کے لیے انسیت کا پیش کردہ پروگرام تقریباً وہی ہے جو جدیدیت نے پیش کیا ہے، صرف بعض جگہ انہوں نے ذرا انتہا پسندانہ رویہ اختیار کیا ہے۔ سب سے پہلے ہم عائلی زندگی کے مسائل پر بحث کرتے ہیں۔

جدیدیت پسندوں کا کہنا ہے کہ عصمت کے روایتی معیار کے مطابق

ان مسائل کا کوئی آسان حل پیش نہیں کیا جا سکتا ۔ وہ اساسیین اور کیتھولک الہیین کے ساتھ اس امر میں متفق ہیں کہ عائلی تعلقات اس طرح استوار ہونے چاہئیں کہ اس رشتے میں منسلک ہونے والوں کا روحانی ارتقا ممکن ہو ۔ اس تعلق کا مقصد محض انفرادی خوشی یا راحت حاصل کرنا نہیں ہونا چاہیے ، لیکن اس مقصد کے لیے ان کے خیال کے مطابق بائیبل کے پیش کردہ اصول یا روایتی طریقے کار آمد نہیں ۔ حالات کی تبدیلیوں کے باعث شادی شدہ زندگی کے مواقع اور ذمہ داریاں پہلے سے بہت زیادہ مختلف ہیں ۔ ''عورتوں کی آزادی'' اور ''ضبط تولید کے قابل اعتماد طریقوں کی دریافت'' نے پرانے تصورات کو بالکل ختم کر کے رکھ دیا ہے ۔ اس کے علاوہ جدید نفسیات نے ان عواطفی کشمکشوں کو کھول کر بیان کر دیا ہے جو خاوند اور بیوی کے درمیان تنازعات کے باعث پیدا ہوتی ہیں ۔ انتہائی کوشش کے باوجود اکثر افراد ان پریشان کن اثرات پر قابو نہیں پا سکتے ۔ ایسے حالات میں ازدواجی تعلقات کو قائم رکھنا نہ صرف راحت و خوشی کے فقدان کا باعث ہوتا ہے بلکہ ان تمام حالات و مواقع کو ختم کر دیتا ہے جو (بچوں اور بڑوں کی) تکمیل و وحدت ذات کے لیے ناگزیر ہیں جس کے باعث امن ، عزم اور صحت جیسی صفات پیدا ہوتی ہیں ۔ چنانچہ اگرچہ جدیدیت پسند مغربی ممالک میں طلاق کی کثرت سے نالاں ہیں ، اس کے باوجود ان کا خیال ہے کہ عدم مطابقت کا بہترین حل یہی علیحدگی ہے جس کے بعد دوبارہ ازدواج کے مواقع موجود ہوتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ طلاق کی مکمل حرمت یا اس کی اجازت کو محض زنا سے مشروط کرنا کسی طرح بھی جائز نہیں قرار دیا جا سکتا ۔

ایسے دلائل کی روشنی میں ضبط تولید کے متعلق اس مکتب فکر کا خیال روایتی نقطۂ نظر سے بالکل مختلف ہے ۔ ان کے خیال میں ازدواج کا مقصد کسی حد تک یہی ہے کہ انسانوں کے جنسی تقاضے کی تسکین ہو سکے جس کے بغیر تکمیل ذات ممکن نہیں لیکن آدمی اور عورت کو چاہیے کہ وہ جنسی تقاضوں کو بلند تر اقدار کے ماتحت رکھیں اور آپس میں اور بچوں کے درمیان محبت اور حسن سلوک قائم رکھنے کی کوشش کریں ۔ وہ ضبط تولید کے خلاف کیتھولک رجحان کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس کے کسی حد تک جواز کے قائل ہیں ۔ اول ان کا خیال ہے کہ غیر خوش آیند حمل ، خاص

طور پر غریبوں میں ، اخلاق اور جسمانی خرابیوں کا باعث بنتا ہے اور ایسی حالتوں میں غریب ماں کی مشکلات کا حل صرف ضبط تولید ہی ہے ۔ دوسری بات ان کے خیال کے مطابق یہ ہے کہ جنسی تعلق اپنی خصوصی ماہیت کے لحاظ سے خاوند اور بیوی میں محبت اور دوستانہ یک جہتی کے جذبات پیدا کرتا ہے اور اس طرح تناسل کے بغیر بھی ان روحانی اقدار کا حصول ممکن ہے ۔ ایسے حالات میں ضبط تولید کے سائنسی طریقے کے استعمال کو باعث شر و فساد نہیں قرار دیا جا سکتا جس کی مخالفت کی جائے ، بلکہ مذہبی طور پر قابل قدر مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے ۔ اس مشکل کا بہترین حل یہ نہیں کہ کسی تقلیدی نقطۂ نگاہ سے اس کو شر انگیز کہہ کر رد کر دیا جائے بلکہ اس کے اخلاقی نتائج کو سامنے رکھتے ہوئے انسانوں کے تجربات کی روشنی میں اس کو اختیار کر لینا چاہیے ۔

ان تبدیلیوں کا مقصد محض قدیم محرمات کی پابندیوں کو ختم کرنا نہیں ۔ اس تغیر میں ایک ایجابی ذمہ داری اور ایک تعمیری اصول کار فرما ہے ، یعنی موجودہ زندگی کے نئے حالات میں عائلی زندگی کے روحانی تقاضوں کو کلی طور پر پورا کرنے کے ذرائع تلاش کرنے چاہئیں ۔ جدید معاشرتی حالات نے خاوند اور بیوی میں مساوات پیدا کر دی ہے اور جدید تعلیمی نصب‌العین نے والدین اور بچوں کے درمیان رفاقت اور دوستی کا تعلق قائم کیا ہے ۔ چنانچہ اب گھر میں باہمی تعاون کے ایسے مواقع میسر آتے ہیں جو اس سے پہلے ممکن نہ تھے ۔ مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ اس موقع سے پورا پورا فائدہ اٹھائے ۔ محض قدیم خیالات کی تقلید کرنا کوئی اچھا پہلو نہیں ۔

انسی مفکرین ان تصورات کو قبول کرتے ہیں لیکن بعض نے ایسا انتہا پسندانہ موقف اختیار کیا ہے جو جدیدیت کے لیے قابل قبول نہیں ۔ مثلاً بعض ایسے انتہا پسندوں کا خیال ہے کہ جنسی تعلق بے ضرر خوشی ہے جس کا دائرۂ عمل شخصی اور انفرادی ہے ۔ اس معاملے کو محض افراد کی پسند اور ان کے ذوق پر چھوڑ دینا چاہیے ۔ قانونی دخل اندازی کا موقع صرف اس وقت ہونا چاہیے جب اولاد ہو جائے کیونکہ اولاد کی پرورش اور نگہداشت ایک لازمی امر ہے[۱] ۔ چنانچہ ''رفاقتی'' (Companionate) یا

---

۱ - سی - ای - ایم - جوڈ - ''تھریسی میچس'' صفحہ ۴۵ و مابعد ۔

تجرباتی ، شادی کا طریقہ ان لوگوں کی نگاہ میں نوجوانوں کے لیے بہتر طریقہ ہے جب تک وہ مالی مشکلات کے باعث ایک خاندان بسانے کی سکت نہیں رکھتے[۱] ۔

بعض آدمیوں کا خیال ہے کہ یہ اخلاقی مسئلے کا صحیح حل نہیں جس کو تمام عظیم الشان مذہبی رہناؤں نے اہم قرار دیا تھا ۔ ان کا خیال ہے کہ جنسی تعلق اسی وقت جائز قرار دیا جا سکتا ہے جب اس کا مقصد دو صنفوں کے درمیان پائدار محبت ہو اور وہ دونوں بچوں کی پیدائش اور تربیت کی ذمہ داری قبول کریں ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جدید زمانے کے مشکل اور مسلسل بدلتے ہوئے حالات میں اس اصول کو کس طرح عمدگی سے بروئے کار لایا جائے[۲] ۔

سیاسی معاملات میں آزاد خیال عملی طور پر آمریت کے مقابلے پر جمہوری نصب‌العین اور طریقوں کے حامی ہیں ۔ ان کی یہ حمایت اساسیین کی طرح محض تاریخی حقائق کی بنا پر نہیں ۔ وہ کانٹ کے فکر سے بہت حد تک متاثر ہوئے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ آزادی اور دوسروں کے حقوق کے متعلق رواداری کے جذبات اس حقیقت کے مظہر ہیں کہ ہر انسان ایک بنیادی اور شخصی عزت و تحریم کا حامل ہے ، وہ ایک انفرادی ذات ہے جو چند اخلاقی اور روحانی امکانات رکھتی ہے اور جو رنج و راحت کا بے مثال مرکز ہے ۔ ہر انسان خصوصی قدر و قیمت رکھتا ہے اور اس میں اتنی صلاحیت ہے کہ وہ اپنی فلاح و بہبود اور اس کو حاصل کرنے کے طریقوں کا صحیح فیصلہ کر سکے ۔ اس مقصد کے لیے اسے دوسروں کی حاکمیت تسلیم کرنے یا ان کی تقلید کرنے کی ضرورت نہیں ۔ یہ نقطۂ نگاہ معاشرتی نظریے میں بنیادی مساوات کا تقاضا کرتا ہے ۔ جب ہر طرف آمریت کا دور دورہ ہے جس کے ساتھ کشت و خون کے علاوہ شخصی آزادی اور حریت ضمیر بری طرح مجروح ہو رہی ہوں ، آزاد پسندوں کا موقف یہی ہے کہ سیاسی معاملات میں پر امن ترقی کا طریقہ صرف جمہوری ہے جس میں حکمران عوام کی مرضی کے

---

۱ ۔ بی ۔ بی ۔ لنڈسے (Lindsey) اور ڈبلیو ۔ ایونز (Evans) کی کتاب "رفاقتی شادی" دیکھیے ۔

۲ ۔ ڈبلیو ۔ لپ مین (Lippmann) "تمہید اخلاقیات" ۔ باب ۱۴ ۔

مطابق تبدیل ہو سکتے ہیں اور جس میں انہیں اظہار ذات کا پورا موقع ملتا ہے جہاں تک استحکام اور سماجی عدل اس کی اجازت دے ۔ چنانچہ جمہوریت ایک ایسا نظام ہے جس میں باہمی اشتراکت اور تعاون سے ہم مقاصد کے حصول کی کوشش کر سکتے ہیں اور جس میں تمام افراد کے خصوصی مفادات اور تقاضوں کا پورا پوار خیال رکھا جاتا ہے ۔ آزاد خیالوں کا یقین ہے کہ جمہوریت کا یہ مفہوم نہ صرف سیاسی بلکہ مذہبی نصب العین ہے ۔ وہ فسطائیت کے سخت مخالف ہیں کیونکہ اس کے مقاصد اور بے رحم آمرانہ طریق دونوں انفرادی اور سماجی سعادات کی تباہی کا موجب ہیں ۔ اشتمالیت کے بھی وہ اسی وجہ سے مخالف ہیں ، کیونکہ وہ آمریت کے ہتھیار استعمال کرتی ہے ۔ لیکن بنیادی نصب العین کے لحاظ سے وہ اشتمالیت کو صحیح سمجھتے ہیں ۔ اگر سماجی زندگی کی تشکیل مارکس کے اس اصول کے مطابق کی جائے کہ ''ہر شخص سے اس کی قابلیت کے مطابق کام لیا جائے اور ہر ایک کو اس کی ضرورت کے مطابق دیا جائے '' تو یہ گویا قدیم اخلاق اصول کی پیروی ہوئی کہ ہر شخص کو اپنی ذاتی خواہشات کو عمومی بھلائی کے سامنے قربان کرنا چاہیے ۔ مارکس کا اصول اس قدیم اصول کو اقتصادی اصطلاحات میں بیان کر دیتا ہے ۔

ان سیاسی مسائل میں جدیدیت اور انسیت میں زیادہ فرق نہیں ۔ انسیت ۔ سیاسی اور معاشی آزادی کے جمہوری نصب العین کی عمدہ تفصیلی وضاحت پیش کی ہے ۔ اس پر بحث کرتے ہوئے انہوں نے ان لوگوں کے اعتراض کا جواب دیا ہے جو کہتے ہیں کہ ایسی مساوات عملی طور پر ممکن نہیں ۔ اعتراض یہ ہے کہ جب کبھی لوگوں کو زیادہ حقوق اور زیادہ اختیار دیے جاتے ہیں تو نہ وہ ان کو صحیح طور پر استعمال کرتے ہیں اور نہ ان کو زیادہ دیر تک قائم رکھ سکتے ہیں ۔ اگر آج ہم سب کی آمدنی یکساں کر دیں تو چند دنوں کے بعد کچھ آدمی اپنی پیش بینی اور سمجھ کے باعث دوسروں سے زیادہ دولت مند بن جاتے ہیں ۔ اس بنا پر ان معترضین کے نزدیک بہتر یہی ہے کہ لوگوں کو آزادی اتنی ہی دی جائے جتنی وہ قائم رکھنے کی قوت رکھتے ہوں ، لیکن انسیت پسندوں کا کہنا ہے کہ یہ اعتراض حقیقت سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے ۔ معترضین کے نزدیک آزادی محض ایک سلبی کیفیت کا نام ہے ، یعنی یہ محض وجود ظلم و تشدد کے دور کرنے کے مرادف ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ لوگ صدیوں سے مخصوص مفادات کے ہاتھوں ظلم سہتے رہے ہیں ، آزاد

ہونے پر وہ نئے مواقع سے صحیح طور پر فائدہ نہیں اٹھا سکیں گے۔ ان سے غلطیاں سر زد ہوں گی اور وہ کئی نئے قسم کے استحصالات کا شکار ہوں گے۔ صحیح اخلاق اور معاشرتی آزادی ایک ایجابی شے ہے، وہ محض چند رکاوٹوں کے دور ہونے کا نام نہیں۔ لوگ بہ تدریج تعلیم اور ذمہ داری قبول کرنے سے حکیمانہ آزادی کا مفہوم سمجھنے لگتے ہیں۔ ایک جمہوری امت کا اہم ترین کام یہ ہے کہ وہ تشدد اور جبر دور کرنے کے سلبی پہلو کے ساتھ ساتھ ایجابی پہلو اور ذرائع سامنے رکھے جن سے عام آدمی حقیقی آزادی، عزت اور تکریم حاصل کر سکتا ہے۔ اس حقیقت سے چشم پوشی کرنا اور ذمہ داری کو قبول نہ کرنا موجودہ دور کے جمہوری معاشرتی اداروں کی سب سے زیادہ کمزوری ہے۔

اب ہمیں آزاد خیالوں کے نقطۂ نگاہ سے اقتصادی کشمکش کا جائزہ لینا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ موجودہ صنعتی نظام کی برائیوں کا حل اس طرح ہونا چاہیے جس سے یہ برائیاں کلی طور پر دور ہو جائیں۔ انسانوں کے اقتصادی تعلقات اس طرح استوار ہونے چاہئیں جس سے انسانی نصب‌العین کا حصول ممکن ہو سکے۔ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ماضی میں سرمایہ داری سے لوگوں کو بڑا فائدہ پہنچا، خاص طور پر اس سے مختلف ایجادات سامنے آئیں جن سے لوگوں کو تکلیف دہ محنت سے چھٹکارا نصیب ہوا اور عام لوگوں کے استعمال کی ہر قسم کی اشیاء کثیر تعداد میں کم قیمت پر مہیا ہو گئیں۔ شاید آغاز میں اس نظام کے فائدے اس کے نقصانات کے مقابلے پر زیادہ ہی ہوں۔ تاہم ان کا خیال ہے کہ یہ انسان کی صنعتی کارکردگی سے فائدہ اٹھانے کا ایک غیر اخلاقی طریقہ تھا۔ کیونکہ اگرچہ اس سے لوگوں کی ضروریات پوری ہوتی ہیں لیکن کاروباری حلقوں کا منافع مزدور کی اجرت کے مقابلے پر بہت زیادہ ہوتا ہے۔ اگر اقتصادی نظام کی بنیاد صحیح انسانی فلاح پر رکھی جائے تو منافع اندوزی کے جذبے کی بجائے بنی نوع انسان کی خدمت کا جذبہ زیادہ حاوی ہونا چاہیے۔ ان کے خیال میں سرمایہ دارانہ نظام مزدور اور صارف دونوں کا استحصال کرتا ہے اور اس طرح جنگ کا پیش‌خیمہ ثابت ہوتا ہے۔ ان خوفناک برائیوں کو دیکھتے ہوئے ضروری ہے کہ ہم اپنے اقتصادی نظام کو بالکل بدل ڈالیں۔ انسانی حقوق (یعنی تمام انسانوں کو مساوی طور پر حق ہے کہ وہ صنعتی ترقی کے فوائد میں حصہ دار ہوں) کو چند دولت مندوں کے حقوق ملکیت کے مقابلے پر مرجح ہونا چاہیے۔

اس معاملے میں کافی آزاد خیال مفکرین اشتراکیت کے پر زور حامی ہیں - ان کا خیال ہے کہ پیدا وار اور تقسیم کے ذرائع عوام کے قبضے میں ہونے چاہئیں ، یعنی ان کا انتظام حکومت کے ہاتھ ہو - بعض آزاد خیال اس حد تک تو جانے کے لیے تیار نہیں لیکن وہ چاہتے ہیں کہ صنعتی زندگی پر عوامی کنٹرول ہونا چاہیے تاکہ صارفین کے مفاد محفوظ رہیں اور مزدوروں کو مناسب معاوضہ مل سکے - وہ آزاد خیال جو نظری طور پر اشتراکی نہیں صارفین کی امداد باہمی کی تحریک کے پرجوش حامی ہیں - ان کا خیال ہے کہ اگر اس تحریک کو اپنایا جائے تو اس طرح صارفین اپنی معاشی ضروریات کو پورا بھی کر سکیں گے اور سرمایہ دار صنعت کار کا کامیابی سے مقابلہ بھی کر سکیں گے - ریاستی اشتراکیت (state socialism) کے برعکس اس طریق کار سے سیاست دانوں کی طاقت اور ان کے حرص و آز میں اضافہ ہونے کا کوئی امکان نہیں - اکثر جدیدیت پسند مفکرین مزدوروں کے منظم ہونے اور سرمایہ داروں سے اپنی حیثیت منوانے کے اصول کے پرجوش حامی ہیں کیونکہ موجودہ حالات میں یہی وہ پر امن طریقہ ہے جس سے عوام اور مزدور اس طرح کے اجتماعی دباؤ سے مالکان صنعت سے منصفانہ سلوک کی توقع کر سکتے ہیں -

جہاں تک ان معاملات میں اصول اور عملی پروگرام کا تعلق ہے ، جدیدیت اور انسیت میں بہت کم فرق ہے - انسیت کے حامیوں نے جدیدیت پسندوں سے زیادہ منظم مزدور تحریک کی حمایت کی ہے اور اس تحریک کے خلاف اعتراضات کا تشفی بخش جواب دینے کی کوشش کی ہے - بعض لوگوں کا اعتراض ہے کہ یہ تحریک انسانیت کی وحدت کو پارہ پارہ کر کے اس میں طبقاتی منافرت پھیلاتی ہے - انسیت اس کے جواب میں کہتی ہے کہ یہ اعتراض ہمارے مخصوص طرز فکر کا نتیجہ ہے جو غیر عادلانہ معاشی نظام کی پیدا وار ہے ، جس میں مالک کو مزدور پر غلط ترجیح حاصل ہو گئی ہے - دراصل ان کے ایسے کوئی مخصوص حقوق نہیں - حقوق کے حامل صرف افراد ہیں جو معاشرے کے یکساں طور پر رکن ہیں اور جن کا فرض ہے کہ وہ اجتماعی فائدے کے لیے اپنی ذمہ داری پوری کریں - تمام انسان (آدمی اور عورتیں) حقوق بھی رکھتے ہیں اور فرائض بھی اور کسی کو دوسرے پر حکومت کرنے یا خصوصی حقوق رکھنے کی اجازت نہیں - اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسی مفکرین مزدور تحریک کے سربراہوں کی ہر پالیسی کی حمایت

کرتے ہیں اور نہ وہ ایک اشتراکی دولت مشترکہ میں صنعتی نظام کی مشکلات سے بے خبر ہیں ۔

آزاد خیالی کے نزدیک صنعتی ارتقا کا صحیح مقصد یہ ہے کہ ہر شخص دوسروں کی ضروریات کا پاس کرے ۔ مزدوروں اور ملازموں کو اقتصادی استحکام حاصل ہو اور قوم کے مشترک فائدے میں برابر کے شریک ہوں ۔ صرف اسی طرح انسانوں کی اقتصادی زندگی ایسی اساس مہیا کرتی ہے جس سے محبت ، رحم دلی ، حکمت اور تخلیقی کمال جیسی روحانی صفات بہ تدریج متشکل ہوتی ہیں اور سماجی ظلم و ناانصافی کہیں راہ نہیں پاتے ۔

آزاد خیالی کے سربراہ ، خواہ وہ قدامت پسند ہوں یا انتہا پسند ، جنگ کے سخت خلاف ہیں اور دوسرے معاشرتی پروگراموں کے مقابلے پر اس مسئلے میں یک سوئی اور یک جہتی سے ان کے قیام میں کوشاں ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ جنگ کے خلاف موجودہ دور میں اسی طرح جہاد کرنا چاہیے جس طرح آج سے ایک صدی پہلے غلامی کے خلاف جد و جہد کی گئی تھی ۔ دفاعی جنگ کے سوائے اور کوئی جنگ ایسی نہیں جس کا کوئی معقول جواز پیش کیا جا سکے ۔ جدید سائنسی آلات کی تخریبی قوتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کے نقصانات ہر شخص اور ہر قوم کے لیے تباہ کن ہیں ۔ جمہوریت شاید کسی اور جنگ کے صدمے کو برداشت نہ کر سکے ۔ یہ انسانوں کے سماجی ضمیر کے لیے ایک کھلا ہوا چیلنج ہے ۔ وہ ہر طریقے سے بین الاقوامی تفہم کے خواہش مند ہیں اور اس مقصد کے لیے وہ ہر ممکن ذریعہ استعمال کرنے کے لیے تیار ہیں جن سے حکومتوں کو جنگ سے روکنے میں مدد مل سکے اور امن و آشتی کی پائدار بنیاد رکھی جا سکے ۔ وہ چاہتے ہیں کہ اسلحہ کی مقدار اتنی کم کر دی جائے کہ صرف دفاع کی ضروریات پوری ہو سکیں ۔ انہوں نے اسلحہ ساز صنعت کاروں کی خفیہ ریشہ دوانیوں کو طشت از بام کرنے کی پوری پوری کوشش کی جن سے وہ مختلف قوموں میں خوف ، مسابقت اور فساد پیدا کرنے کی کوششیں کرتے رہتے ہیں ۔ یہ مفکرین امن پسند تو تھے لیکن بعض انتہا پسند کسی حالت میں بھی ہتھیار اٹھانے کے لیے تیار نہ تھے ۔ مگر ان کی اکثریت اس خیال کی حامی تھی کہ اگر کوئی غاصب ان کے ملک پر حملہ کرے تو اس کی مدافعت کے لیے ہر طرح آمادۂ پیکار ہو جانا چاہیے ۔ امن کو قائم رکھنے کے لیے انہوں نے کوشش کی کہ

وہ تمام عوامل جو فتنہ و فساد کا موجب ہوتے ہیں ، مثلاً اقتصادی ظلم اور منافع اندوزی کے رجحانات ہمیشہ کے لیے ختم کر دیے جائیں اور اس مقصد کے لیے انھوں نے بہتر سماجی اور معاشی نظام کی حمایت کی ۔

آزاد خیالی کے متنازعہ فیہ مفروضات

(۱) انسان کی خصوصی ضروریات کی تسکین کے علاوہ اسے ایک ہم آہنگ اور مربوط شخصیت کی ضرورت ہے جسے ہم تکمیل اور وحدت ذات کا نام دے چکے ہیں ۔

(۲) انسانی تجربہ ہی صداقت اور قدر کا معیار ہے ۔

(۳) تکمیل ذات کی طرف ارتقا کا تجربہ ظاہر کرتا ہے کہ ہر فرد اپنے ماحول کی سماجی اور کائناتی قوتوں کے عمل اور رد عمل سے متاثر ہوتا رہتا ہے ۔

(۴) یہ قوتیں ایک قانونی نظام کی شکل میں رو پذیر ہوتی اور اثر انداز ہوتی ہیں ۔

(۵) مذہب کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ایک ایسا تغیر پیدا کرے جس سے صحیح اقدار کا اظہار ہو سکے اور اس عمل میں اسے قابل تصدیق علم کی راہنمائی حاصل ہو ۔

جدیدیت اور انسیت کے اختلافی مفروضات

جدیدیت :

(۱) وہ مذہبی تجربہ جو تکمیل و وحدت ذات کے مقصد کو بہترین طریقے سے حاصل کر سکتا ہے ، تاریخی طور پر مسیح کی زندگی اور تعلیم پر مبنی ہے ۔

(۲) اس کائنات میں خیر کی قوتیں شر کی قوتوں کے مقابلے پر زیادہ حقیقی ہیں اس لیے یہ عقیدہ کہ ان اقدار کے حصول کی تدریجی اور مسلسل کوشش موت کے بعد دوسری دنیا میں جاری رہتی ہے ، بالکل صحیح اور جائز ہے ۔

(۳) خدا کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے : وہ ایک کائناتی عنصر ہے جس کا علم ہمیں مذہبی تجربے کے ذریعے ہوتا ہے اور جس کی ذات پر انسان کی اخلاق زندگی اور اس کے ارتقاء کا دار و مدار ہے -

(۴) تمام مذہبی تصورات (مثلاً وحی ، الہام ، فضل الٰہی ، نجات وغیرہ) کی تعریف و تعبیر موجودہ تجربات کی روشنی میں نئے سرے سے ہونی چاہیے -

(۵) انفرادی اور اجتماعی زندگی کو اس طرح تبدیل کرنا کہ ان میں صحیح اقدار کا اظہار ہو — یعنی ہم اسے مسیح کی تعلیم کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کریں -

انسیت :

(۱) اخلاق اور مذہبی اقدار انسان کے متغیر تجربے کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں - ان کی عیسائی تعبیر قطعی اور آخری نہیں -

(۲) بعض معاشرتی اقدار مثلاً سائنسی صداقت ، فنی تخلیق ، دوستانہ رفاقت اور جمہوری مقاصد سے دل بستگی ہر قسم کی تنقید کے باوجود انتہائی خوبیوں کی حامل ہیں -

(۳) ان اقدار سے وابستگی اپنی ذات میں خیر ہے اور یہی مذہب کی جان ہے - بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ کائناتی نظام ایک طرح کی ضمانت مہیا کرتا ہے کہ یہ اقدار ضرور آخر کار کامیاب ہوں گی - انسیت کے لیے ان اقدار سے وابستگی اس قسم کی کائناتی ضمانت پر منحصر نہیں -

(۴) یہ صحیح ہے کہ انسان اس کائنات کے بعض عناصر کو مسخر کر لیتا ہے لیکن یہ کائنات انسان کی بھلائی اور برائی سے بے نیاز ہو کر اپنا کام کرتی ہے -

(۵) کسی ماوراء نطری مددگار (یعنی خدا) کے تصور کی بجائے مشترکہ سماجی اقدار کی تلاش میں باہمی اشتراک ایک بہتر تصور ہے -

---

باب دوازدھم

جدید مافوق الفطریت

۱۹۲۰ء کے لگ بھگ یوں معلوم ھوتا تھا کہ انسیت اور جدیدیت کی تحریکیں بہت جلد مغربی ممالک کے کم از کم غیر کیتھولک حلقوں میں مکمل طور پر پھیل جائیں گی - پہلی جنگ عظیم کے بعد فردی آزاد خیالی اور جمہوری اشتراکیت اپنے مخالف اصولوں کے مقابلے پر پوری طرح کامیاب ھوتی نظر آتی تھیں - یہ یقین عام تھا کہ ان اصولوں اور مقاصد کی راھنمائی میں لوگ آسانی سے ارتقاء کی منزلیں طے کر سکیں گے - آزاد خیالی کی تحریک نے اسی عقیدے کی روشنی میں الٰھیات کی تشکیل نو کا ذمہ لیا - ایسے حالات میں مخالف مذھبی عقاید کا قائم رھنا محال نظر آتا تھا -

لیکن بیسویں صدی کے وسطی دور تک پہنچتے پہنچتے یہ نتائج بالکل غلط معلوم ھونے لگے - جرمنی میں ھٹلر کا اقتدار ، دوسری جنگ عظیم اور اس سے پیدا شدہ کئی انقلابی تحریکوں کا آغاز ، مشرقی یورپ اور ایشیا کے ملکوں میں کیمیونزم کا فروغ ، ان مختلف عوامل کے زیر اثر جمہوری نظریات پر یقین متزلزل ھونے لگا - وہ لوگ جو کچھ عرصہ پہلے بڑے اعتماد سے جمہوریت کا راگ الاپتے تھے ، شکوک و شبہات کا شکار ھونے لگے -

ان متغیر حالات کے باعث مذھبی فلسفے میں کئی ایک نئے رجحانات نمایاں ھونے لگے جن کا ظہور شاید چند سال پہلے ناممکن سمجھا جاتا - جب ھم گزشتہ دور پر نظر ڈالتے ھیں جس وقت آزاد خیالی کی تحریک اپنے پورے عروج پر تھی تو معلوم ھوتا ہے کہ وہ عناصر جو بعد میں نمایاں ھو گئے اُس وقت بھی کارفرما تھے ، اگرچہ آزاد خیالی سے پیدا شدہ اعتماد کے سامنے یہ بے حقیقت اور غیر اھم نظر آتے تھے -

مذہبی فلسفے کا نیا تناظر

ان مختلف حالات کے زیر اثر یہ تبدیلی اتنی دور رس ثابت ہوئی کہ مندرجہ بالا مذہبی فلسفے کے قدیم نظاموں نے بھی اس کے کئی اہم عناصر کو اپنا لیا ۔ یہ صحیح ہے کہ یہ نئی تعبیریں اتنی اہمیت حاصل نہ کر سکیں جس سے یہ مکاتیب فلسفہ بہت زیادہ متاثر ہوتے ، تاہم ان کا وجود ان کی قوت موثرہ کی بہترین شہادت ہے ۔ مذہبی فکر کے ان نئے رجحانات کو صحیح اور واضح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم پہلے یہ دیکھیں کہ قدیم فلسفہ ہائے مذہب کے حامی ان رجحانات کی روشنی میں اپنے موقف پر کس طرح نظر ثانی کر رہے ہیں ۔

موجودہ دور کے بڑے بڑے کیتھولک فلاسفہ اب اپنے آپ کو طامسطی (Thomist) کہنے کی بجائے جدید طامسطی کہتے ہیں ۔ لفظ ''جدید'' کا استعمال محض زمانی لحاظ سے نہیں ۔ ان کے بنیادی اصول تو وہی ہیں جو آج سے سات سو سال پہلے طامس اکویناس نے پیش کیے تھے لیکن کئی اہم امور میں انہوں نے اپنے آپ کو جدید تقاضوں کے مطابق تبدیل کر لیا ہے ۔ ان میں دو کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے : اول ، ان کے فلسفے کی خصوصی نوعیت کا دار و مدار ارسطاطالیسی مابعدالطبیعیات پر ہے جس کے بغیر شاید ان کے فلسفۂ مذہب کی انفرادیت ختم ہوجائے ، لیکن اس میں انہوں نے اتنی وسعت پیدا کر لی ہے کہ اب اس میں آن جدید سائنسی انکشافات اور نظریات کو جگہ مل گئی ہے جو کیتھولک نظریات سے متصادم نہیں ۔ یہ رجحان کیتھولک فلسفۂ فطرت اور فلسفۂ عمران دونوں میں نظر آتا ہے ۔ دوم ، اب یہ محسوس کیا جانے لگا ہے کہ جدید انسان کے لیے مذہب کی اہمیت کا دار و مدار محض اس کائنات کی مابعدالطبیعیاتی تشریح پر نہیں بلکہ موجودہ زمانے کے خوف ناک حالات کے باعث عملی اور جذباتی مطابقت اور توافق پر ہے ۔ بعض جدید طامسطی فلاسفہ کیتھولک نقطۂ نگاہ کو اس طرح پیش کر رہے ہیں کہ جدید انسان کے اس نئے رجحان کی تشفی ہو سکے اور اس کو اپنے حقیقی مسائل کا اطمینان بخش جواب مل سکے[1] ۔ ان عملی

---

۱ ۔ مثال کے طور پر موسیو فلٹن ۔ جے ۔ شین (Sheen) کی کتاب ''فلسفۂ مذہب'' (۱۹۴۸ء) دیکھیے جس میں قدیم مابعدالطبیعیاتی استدلال کتاب کے آخری حصے میں بیان کیا گیا ہے ۔

مسائل کے مقابلے میں مابعدالطبیعیاتی اصولوں کو ایک ثانوی حیثیت دی جانے لگی ہے ۔

جب آزاد خیالی جدید تقاضوں کے مطابق قدیم تصورات و نظریات کی نئی تشریح کے لیے تیار ہو گئی تو لاادریت کا خطرہ بھی ختم ہو گیا ۔ آج سے ۵۰ یا ۱۰۰ سال پہلے بھی لاادریت مذہب کے لیے ایک خوفناک تحریک ثابت ہو رہی تھی لیکن اب اس کی تنقید بالکل بے جان ہو چکی ہے ۔ پہلے خدا کی تعریف بطور علت اولیٰ کی جاتی رہی لیکن اب اس کے مقابلے پر کہیں زیادہ وقیع تعریفیں پیش کی جاتی ہیں جو انسانی مشاہدات و تجربات کی روشنی میں بہتر مفہوم کی حامل ہیں ؛ چنانچہ اب لا ادری استدلال ان تعریفوں کو آسانی سے رد نہیں کر سکتا ۔ جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں میں اب لاادریت نے انسیت اور موجودہ فلسفے کے جدید رجحانات کے زیر اثر ایک نئی شکل اختیار کی ہے ۔ ہیوم کے زمانے سے لے کر ھکسلے کے زمانے تک ایک صدی میں مذہبی مفکرین کے سامنے اہم ترین مسئلہ یہ تھا کہ وہ مذہبی عقاید کو ان نئے حقائق کے ساتھ ہم آہنگ کر سکیں جو سائنس کے انکشافات سے ظاہر ہوئے تھے ۔ کانٹ نے اس مسئلے کا حل یہ پیش کیا تھا کہ مذہب کی حقیقی روح چند اہم ترین اقدار پر منحصر ہے ، ان کا کوئی تعلق ایسے حقائق سے نہیں جن کو سائنس کسی موقع پر غلط قرار دے سکے ۔ جب آزاد خیال مفکرین نے مذہبی صداقتوں کی تصدیق تجربے سے کرنی چاہی ، تو ان کے سامنے تجربے کا مفہوم تسکین دہ شخصی اقدار کا تھا نہ کہ محض ان خارجی حقائق کا جو ان اقدار سے بالکل بے تعلق ہیں ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا کوئی ایسی اقدار ہیں جو معروضی طور پر صحیح بھی ہوں اور مذہبی مفکرین کے مقصد کو پورا بھی کر سکتی ہوں ؟ ہر ذہین و فہیم آدمی کے دل میں ایسے سوالات ابھرتے رہتے ہیں ، خاص کر اس وقت جب کہ قدیم معاشرتی نظام اور اس کے پیدا کردہ اقدار کی اہمیت دلوں سے رخصت ہو رہی ہو ۔ بعض لوگوں کا جواب نفی میں ہوتا ہے اور یہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے ایک نیا اور خوفناک نظریۂ تشکیک قائم کیا ہے ۔ یہ تشکیک قدیم نظریۂ تشکیک کی طرح مفروضہ مابعدالطبیعیاتی واقعات (facts) پر حملہ نہیں کرتی بلکہ اس کا تمام تر حملہ اساسی انسانی اقدار پر ہوتا ہے ۔

اس ارتباطیت کے دو مرکزی تصورات ہیں ۔ کبھی ان میں سے صرف

ایک کو دوسرے سے علیحدہ کر کے پیش کیا جاتا ہے لیکن اکثر حالتوں میں دونوں کو مجموعی طور پر بیان کیا جاتا ہے ۔ ان میں سے ایک کا انحصار معاشرتی فکر کے چند نئے دریافت شدہ حقائق پر ہے ۔ بشریات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی اقدار تہذیبی طور پر اضافی حیثیت رکھتی ہیں ۔ مارکس کے نظریے کے مطابق یہ اقدار طبقاتی معاشی مفادات کا اظہار ہیں اور معاشرتی طور پر جن اقدار کو قابل ترجیح سمجھا جاتا ہے ان کی مدد سے پروپیگنڈے کے ذریعے چند خود غرض افراد یا جماعتیں دوسروں کا بڑی آسانی سے استحصال کرتے رہتے ہیں ۔ ان تمام امور کی روشنی میں فلاسفہ اور حکماء یہ خوف ناک نتیجہ نکالتے ہیں کہ کسی قدر کی صحت (validity) یا صداقت کا معیار مدعی کے داخلی جذبات کے علاوہ کچھ نہیں ۔ مدعی کی کوشش صرف یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اس چیز کو پسند کرنے یا اختیار کرنے کی ترغیب دے جسے وہ خود پسند کرتا ہے لیکن اگر اُن کا رویہ اُس سے مختلف ہے تو اس حالت میں اس کا دعویٰ بے کار ہے ۔ ان معاملات میں کوئی خارجی استدلال خواہ وہ منطقی ہو یا واقعاتی ، کام نہیں آ سکتا اور جب لوگوں کا آپس میں اتفاق نہ ہو تو پھر غیر عقلی (irrational) ترغیب کے سوائے اور کوئی چارہ کار نہیں[1] ۔

دوسرے تصور کا ماخذ یہ مقبول عام عقیدہ ہے کہ کسی شے کی صحیح تشریح صرف اُن قابل پیائش طبعی حالات کی مصطلحات میں بیان کی جا سکتی ہے جو اس شے سے ملحق ہوتے ہیں ۔ عضویاتی اور کرداری نفسیات کا زیادہ دار و مدار اسی عقیدے پر ہے ۔ چنانچہ جب قدر کے تجربے کو پہلے داخلی جذبات میں تحلیل کیا جاتا ہے اور اس کے بعد ان جذبات کی تشریح ان کے طبعی ہم ضافیوں (correlates) کی روشنی میں کی جاتی ہے تو گویا قدر کا اصلی شعور بالکل غائب ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ ایک ایسی شے سامنے آتی ہے جس کے ساتھ کسی قسم کی قدر وابستہ نظر نہیں آتی ۔ ہم نے دیکھنا ہے کہ جب ہم اُن اقدار کا جو قدیم الٰہیات اور آزاد خیال تحریک دونوں کے حامیوں کے نزدیک روحانی اہمیت کی حامل ہیں، تحویلی تشریح کے طریقے سے تجزیہ کریں تو اس کا کیا نتیجہ نکلتا ہے ۔ اس سلسلے میں مسٹر جوزف وڈ

---

۱ ۔ اس مسلک کے حامی چند مندرجہ ذیل ہم عصر فلاسفہ ہیں : برٹرینڈ رسل ، اے ۔ جے ۔ ایر (Ayer) ، کارناپ ، سی ۔ ای ۔ سٹیون سن ۔

کرچ (Kritche) کا تجزیہ بطور نمونہ پیش کیا جاتا ہے ۔

محبت اور اتفاق و اتحاد کی اقدار عموماً بہت اہم سمجھی جاتی ہیں ۔ لیکن مسٹر کرچ کا خیال ہے کہ اگر ان اقدار کو زندگی کا نصب‌العین قرار دیا جائے تو زندگی کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے ، خاص کر اس وقت جب ان دونوں کو یک جا طور پر قابل عمل قرار دیا جائے ، کیوں کہ محبت (یا کسی اور بلند قدر) کی ماہیت کا صحیح علم اس عاطفے کی قدر و قیمت کو ضائع کر دیتا ہے ۔ جب اس کا معروضی اور غیر جذباتی تجزیہ کیا جاتا ہے تو اس عاطفے کی ساری عظمت و شان ختم ہو جاتی ہے اور وہ حقیر سی شے نظر آتی ہے ۔ اس کی کچھ وجہ تو یہ ہے کہ کسی شے کو حقیقی قدر کا حامل سمجھنے کے لیے پر جوش عقیدت کی ضرورت ہے اور دوسری طرف اس کے متعلق صحیح اور واضح علم صرف اس حالت میں حاصل ہو سکتا ہے جب انسان بالکل غیر جانب داری کا رویہ اختیار کرے اور جذبات و اثرات سے بالا ہو جائے ۔ چنانچہ کسی شے کا صحیح علم اور اس شے کی قدر و قیمت کا تاثر دو متضاد چیزیں ہیں ۔ اس کی کچھ وجہ تو یہ ہے کہ انسانی عواطف اور خاص کر محبت کا صحیح علم صرف اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب ان تمام عضویاتی عناصر کو بیان کر دیا جائے جو ان عواطف کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں ۔ عاشق کی کیفیت یوں بیان ہوگی کہ وہ ''انجماد'' (fixation) کا مریض ہے ۔ جب وہ اپنی معشوقہ کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لیتا ہے تو ان دونوں کی حالت کا بیان یوں ہوگا : ''خاموش ، پسینے میں تر بہ تر اور ہتھیلی سے ہتھیلی لگائے ہوئے''[1] ۔ چونکہ اس معروضی تجزیے میں کوئی عواطفی ایتلافات موجود نہیں ہوتے اس لیے جب محبت کو ان عناصر میں تحویل کیا جاتا ہے جو صحیح علم کے حصول کے لیے ضروری ہے ، تو اس کی عظمت اور جذباتی قدر و قیمت بالکل زائل ہو جاتی ہے ؛ وہ محض ایک بے حقیقت سی شے رہ جاتی ہے ۔ اس کے برعکس اگر محبت اور عشق کو مذهب کی اساس قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسان عاطفے کو ایک بہتر اور اعلیٰ شے تصور کرتا ہے حالانکہ اس کا صحیح علم اس کی اس عظمت کو ختم کر دینے کے لیے کافی ہے ۔ دیگر تجربات و عواطف کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے ۔ جدید سائنس نے قدیم ماوراء فطریت کا مکمل خاتمہ کر دیا

---

۱ - کرچ نے ایلڈوز ہکسلے کے حوالے سے نقل کیا ہے ۔

جب اس نے مشاہدات اور تجربات سے یہ ثابت کر دیا کہ اس کائنات میں وہ کون سے عناصر ہیں جن پر انسانی زندگی کا انحصار ہے ۔ جب معروضی طور پر غیر جانب داری سے کائنات کا جائزہ لیا گیا تو اس کا تقدس فنا ہو گیا اور وہ محض علل و شرائط کا ایک فطری نظام ہو کر رہ گئی ۔ مسٹر کرچ کا خیال ہے کہ آزاد خیال مفکرین اس حقیقت سے آنکھیں بند کیے ہوئے ہیں کہ خود انسان کے متعلق صحیح علم ـــــ خاص کر اس کی خواہشات ، تقاضوں اور عواطف کا علم ـــــ کا نتیجہ بھی ایسا ہی مہلک ثابت ہوگا ۔ اس تجزیے کی رو سے انسان کی تمام عظمت و تکریم جو مذہب پیش کرتا ہے، محض صفر ہو کر رہ جاتی ہے ۔ اس کا کردار محض ایک مضحکہ خیز واقعہ ہے ، زیادہ سے زیادہ ہم اسے قابل رحم کہہ سکتے ہیں[۱] ۔

فن کی حیثیت کیا ہے ؟ جدید ارتباطی کا خیال ہے کہ جس طرح سائنسی علم یا محبت و عشق مذہب کی اساسی قدر نہیں بن سکتے اسی طرح ثقافت (کلچر) کا یہ پہلو بھی اس کے لیے کارآمد نہیں ۔ فن کا نمایاں پہلو اس کی بے لوچ انفرادیت ہے ۔ فن کار یہ اپنا حق سمجھتا ہے کہ وہ ہر اس امر کا اظہار کر دے جو اس کی نگاہ میں اہم ہے ۔ فن کے ناقد کا یہ حق بالکل نہیں کہ وہ فن کار کی ترجیحات پر بحث کرے ، اس کا کام صرف یہ دیکھنا ہے کہ جس مقصد کو سامنے رکھ کر اس نے تخلیق کی ہے اس میں وہ کس حد تک کامیاب ہوا ہے ۔ ناقد کو اس کے مقاصد سے کوئی سروکار نہیں ، اس کا تعلق اس کے اختیار کردہ ذرائع کا جائزہ لینا ہے ۔ لیکن اگر ہم اس فنی انفرادیت کو تسلیم کر لیں اور اس کی خصوصی اقدار کو صحیح تصور کریں تو اس سے معاشرتی اخلاق کی اساس منہدم ہوجاتی ہے ۔ چونکہ اس اصول کے مطابق انسانی مقاصد تنقید سے بالا ہیں اس لیے انسانوں کو اچھا یا برا کہنا ایک بے معنی بات ہوگی ، ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض انسان مقابلۃً زیادہ کامیاب ہیں اور بعض ناکام یا بے وقوف ۔ سینٹ فرانسس اور بن ونوٹو سیلینی (Benvenuto Cellini) دونوں اپنے اپنے دائرۂ عمل میں مساوی طور پر بلند فن کار ہیں ، ان کا فرق صرف ان کے طریق کار کے اختلاف کا ہے ۔ ہم کسی پر اس بنا پر تنقید نہیں کر سکتے کہ اس نے کسی دوسرے سے مختلف طریق کار اختیار کیا ہے ۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم ہر اس

---

۱ - ''جدید مزاج'' (The Modern Temper) - باب ۳ ، ۴ ، ۵ -

شخص کی تعریف کریں جس نے اپنے اختیار کردہ طریق کار کو کامیابی سے نبھایا ہو[1] ۔

خود فلسفہ بھی وسیع معنی میں ایک فن ہے ، یعنی تخلیق ہونے کی حیثیت سے دونوں برابر ہیں ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ کسی ایسے نظام و ترتیب کا اظہار ہے جو انسانی ذہن سے ہم آہنگ ہے ۔ ہر فلسفہ یہی کرتا ہے ، کیوں کہ اگرچہ حقائق کو بطور حقائق دیکھنے کا جذبہ خواہشاتی تفکر (wishful thinking) پر قابو بھی پا لے ، پھر بھی جو ساخت اپنے فلسفے کی رو سے ہم اس فطرت میں دیکھتے ہیں ، وہ ایسی ساخت ہے جس کا تعین انسانی منطق کرتی ہے ۔ ایک دیرپا فلسفہ وہ فلسفہ ہے جو اپنے منتخبہ نظام میں ان کے کسی بنیادی تقاضے کو بیان کرنے میں کامیاب ہوتا ہے ۔ اس کے علاوہ اس میں خارجی دنیا سے کافی حد تک ہم آہنگی بھی موجود ہوتی ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ تمام قدیم فلسفے آج بے کار ہیں اور شاید اس دور کا سب سے اہم انسانی تقاضا یہی ہے کہ اس معنی میں ایک نیا اور عظیم فلسفہ عالم وجود میں آئے ۔ اگر مذہب کی توجہ کو فن کی اقدار پر مرکوز کرنے کا مطلب یہ ہو کہ وہ ایسے فلسفے کی تلاش کرے تو پھر مسٹر کرچ کو اس پر کوئی اعتراض نہیں لیکن اسے اس کی کامیابی پر شک ہے ۔ جیسے کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے ، سائنسی علم نے انسانی اقدار کی اہمیت کا خاتمہ کر دیا ہے اس لیے مسٹر کرچ کا خیال ہے کہ ایسا فلسفہ اگر معرض وجود میں آئے تو اس کو سائنسی صداقت کے دائرۂ عمل کو انسانی زندگی کے سنجیدہ تقاضوں سے بالکل علیحدہ رکھنا چاہیے ، اس طرح کہ ان میں سے کوئی دوسرے پر اثر انداز نہ ہو سکے ۔ لیکن ایسا ہونا ممکن نہیں اور اکثر ہم عصر فلاسفہ اس قسم کی مکمل علیحدگی کے قائل ہی نہیں ۔ یہ دور سائنس کا دور ہے اور ہم سائنس کے نتائج سے کسی طرح بھی بے نیاز نہیں ہو سکتے ، خواہ اس کا نتیجہ اچھا ہو یا برا ، اور اس لیے ہر وہ شے جو سائنسی صداقت سے علیحدہ ہو ، کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہو سکتی ؛ ہم اسے جھوٹ ہی کہیں گے ، خواہ وہ دلچسپ ہی کیوں نہ ہو ۔ کسی ایسی بنیاد پر فلسفے کی تعمیر یقیناً پا در ہوا ثابت ہوگی ۔ ممکن ہے کہ کل انسانوں کی ایک ایسی نسل پیدا ہو جن کے لیے علم اور قدر کی

---

۱ ۔ ایضاً ۔ باب ۶ ۔

یہ تفریق پریشانی کا باعث نہ ہو لیکن یقیناً وہ ہم سے بہت مختلف ہوں گے اس لیے ان کے عواطف اور ان کے تصورات ہماری مشکلات کا صحیح حل نہیں قرار دیے جا سکتے[۱] ۔

مسٹر کرچ کے نزدیک اس مشکل کا صرف ایک ہی حل ہو سکتا ہے اور وہ ہے ہمارے تمدن کی فوری تباہی ۔ اگر موجودہ طرز زندگی کی جگہ ایسی زندگی اختیار کی جائے جو بالکل حیوانی ہو تو انسان موجودہ مشکلات سے بالکل متاثر نہیں ہوں گے ۔ ان کے ذہن اتنے غیر ترقی یافتہ ہوں گے کہ انھیں ان مسائل سے کوئی دلچسپی ہی نہ ہوگی ، لیکن شاید کچھ وقت کے بعد وہ ہماری جیسی ہی غلطی کا ارتکاب کریں اور پھر ان کا بھی وہی حال ہو جو ہمارا ہوا ہے ۔ ''ہمارا معاملہ سخت مایوس کن ہے اور اس کائنات میں ہمارے لیے کوئی جگہ نہیں ، لیکن اس کے باوجود ہمیں انسان ہونے پر کوئی ملال نہیں ۔ بطور حیوان زندہ رہنے سے بطور انسان مرنا بہتر ہے[۲] ۔''

اس تمام استدلال کا نتیجہ یہ ہے کہ انسیت اور قدیم مذہبی فلسفوں کے موقف میں ایک ناقابل حل تضاد نظر آتا ہے ۔ قدیم موقف کے مطابق جب کوئی انسان چند اقدار (مثلاً محبت اور اس دنیا کی دیانت دارانہ تفہیم) سے وابستگی کا اظہار کرتا ہے تو حالات اس کی مدد اور راہنمائی کرتے ہیں تاکہ وہ تکمیل ذات کے مقصد کو حاصل کر سکے ۔ اگر مسٹر کرچ کے دعوے کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو شکوک و شبہات اس وابستگی کی راہ میں حائل ہو جاتے ہیں ۔ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی تفہیم اور دوسرے اقدار میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ضروری ہے ؛ ان دونوں کو یکجا رکھنا ممکن نہیں ۔ اس طرح پائدار اور مستقل اقدار سے وابستگی کے ذریعے مذہب کی صداقت کا شعور حاصل کرنا ممکن نہیں رہتا ۔

آزاد خیال مفکرین کے جدیدیت پسند گروہ کی کوشش یہ ہے کہ عیسوی الٰہیات کے بڑے بڑے عقاید اور تصورات کو اس داخلیت سے بچایا جائے جس کی رو سے انسانی تجربہ ہی صداقت کا آخری معیار ہے ۔ اس طرح انھیں امید ہے کہ وہ ارتباطیت کا حل کامیابی سے پیش کر سکیں گے ۔

---

۱ - ایضاً - باب ۷ ، فصل ۳ ، ۴ - ''تجربہ اور فن'' - باب ۷ ، فصل ۳ ، ۴

۲ - ''مزاج جدید'' - صفحہ ۲۴۹ -

جب سائنسی طریقے کو خارجی حقائق کے شعور میں استعمال کیا جاتا ہے تو معروضی نتائج حاصل ہوتے ہیں لیکن جب اس طریقے کو انسان کے خیرو شر کے داخلی تجربے میں استعمال کیا جاتا ہے تو اس کا نتیجہ محض داخلی متفرق ترجیحات ہیں جو کسی طرح بھی معروضی صداقت کی حیثیت نہیں رکھتیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر مذہب کے دائرے میں ایک ذمہ دارانہ تجربی طریقہ اختیار کیا جائے تو کیا ہم اس خوف ناک نتیجے سے محفوظ رہ سکتے ہیں ؟

بعض با اثر مفکرین کا خیال ہے کہ ایسا ممکن ہے ۔ اس سلسلے میں دو مثالیں دی جا سکتی ہیں ۔ ایک مکتب فکر کو ہم فطرتی مذہب توحید (naturalistic theism) کا نام دے سکتے ہیں ۔ یہ مکتب فکر ، جدید الٰہیات کے حقیقیتی مفروضے کو وضاحت سے پیش کرتا ہے ، یعنی اس کا خیال ہے کہ وہ تجربات جو مذہب کے لیے اہم اور خدا کے مفہوم کو بامعنی بناتے ہیں ، ایک خارجی حقیقت کے تجربات ہیں ، وہ محض اس کے داخلی نفسیاتی تجربات نہیں ۔ انہیں امید ہے کہ تجرباتی عمل سے معروضی حقیقتوں کی تصدیق کی جا سکتی ہے ۔ یہ معروضی حقیقتیں انسان کے عقلی تفہیم کے تقاضوں کی تسکین بھی کرتی ہیں اور اس دنیا سے مناسب مطابقت پیدا کرنے میں قابل اعتماد راہ نمائی بھی کرتی ہیں ۔

اس موقف کی علمی بنیاد وائٹ ہیڈ ، برگسان ، ڈیوی اور ایس ۔ الیگزنڈر کے فکر میں موجود ہے ۔ دوسرے معاملات میں اختلافات کے باوجود یہ مفکرین اس معاملے میں متفق ہیں کہ تخلیقی عمل اس کائنات میں ایک اساسی شے ہے ۔ اس کا مظاہرہ نہ صرف انسانی زندگی میں موجود ہے جب ہم خالص انسانی اقدار کے حصول کے لیے تگ و دو کرتے ہیں بلکہ انسان سے بالا فطری ارتقا میں بھی ایک وسیع پیمانے پر موجود پایا جاتا ہے ۔ اگر ارتقائی عمل کو مجموعی طور پر دیکھیں تو وہ مذہبی جذبات کا مرکز نہیں بن سکتا کیونکہ اس سے شر اور بے آہنگی پیدا ہوتی ہے اور اس لیے اس میں استقلال اور پائداری کا امکان نہیں ۔ لیکن اس زمانی ترقی کے چند اساسی پہلو یا ان میں کے چند عناصر ایسے ہیں جو اپنی داخلی فطرت و ماہیت کی رو سے نظام ، قدر اور ہم آہنگی کے حصول و بقا میں معاون ہوتے ہیں ۔ یہ عناصر صرف انسانی جد و جہد ہی میں نظر نہیں آتے بلکہ جاندار اور بے جان کائنات میں ہر جگہ موجود ہیں ۔ فطری تخلیقی عمل کے یہ پہلو ، اس فطری مذہب

توحید کے حامیوں کے خیال میں بڑی آسانی سے پہچانے جا سکتے ہیں ۔ یہ پہلو بلند ترین مذہبی اہمیت کے حامل ہیں ۔ وہ کائنات کے اس پہلو کے اجزا ہیں جو مذہبی تاثر کو پیدا کرتے ، اس کی رہنمائی کرتے اور پائدار اساس مہیا کرتے ہیں ۔ اس نقطۂ نگاہ سے کائنات کے یہ اجزا اپنی باہمی فعال کایت میں اسی حقیقت کی نمائندگی کرتے ہیں جس کو مذہبی اصطلاح میں ''خدا'' کہا جاتا ہے ۔ اس طرح یہ نظریہ ''فطری مذہب توحید'' کی شکل اختیار کرتا ہے ۔ اس کی ماہیت توحیدی ہے ، وحدت وجودی نہیں کیونکہ اس نظریے کے مطابق خدا کل کائنات کا عین نہیں بلکہ کائنات کے صرف ان اجزا کا عین ہے جو نظام و ترتیب ، محبت اور کایت کو ترقی دیتے ہیں ۔ وہ مافوق فطری نہیں بلکہ فطرتی ہے کیونکہ اس کے مطابق خدا ایک ماورائی وجود نہیں جو سائنسی دائرۂ تحقیق کے شواھد کی دنیا سے نا معلوم طریقے سے پرے واقع ہے ، بلکہ وہ اشیاء کے مجموعی فطری ڈھانچے کا ایک حصہ ہے جس کو انسان جان پہچان سکتا ہے ، اس خصوصی کردار کے باعث جو وہ اس کائنات میں ادا کرتا ہے ۔

خالص مذہبی اور الٰہیاتی مسائل کے دائرے میں اس نقطۂ نگاہ کے مشہور ترین شارح انگلستان میں ایف ۔ آر ۔ ٹیننٹ (Tennant) اور امریکہ میں ایچ ۔ این ۔ وی مین (Wieman) ہیں[1] ۔ وی مین کے نزدیک خدا نام ہے سوسائٹی اور عام فطرت میں باہمی تعامل کے مجموعے کا جس پر ہمارا انحصار ہے ۔ اگر ہم انسانی زندگی میں زیادہ سے زیادہ ممکن اقدار کا حصول چاہتے ہیں تو ہمیں اس کے اساسی ڈھانچے سے مطابقت پیدا کرنی ہوگی ۔ یہ اساسی ڈھانچا اپنی تفصیلات میں کیا ہے ؟ اس کے متعلق ہم کوئی قابل تصدیق ثبوت قبل از وقت پیش نہیں کر سکتے ، اس عمومی تعریف کی راھنمائی میں صرف تجرباتی طور پر اسے دریافت کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن یہ امر واضح ہے کہ اس کی

---

۱ ۔ ٹیننٹ کی مندرجہ ذیل کتاب دیکھیے : ''فلسفیانہ الٰہیات''۔ وی مین کی مندرجہ ذیل کتب : ''مذہبی مشاہدہ اور سائنسی طریق کار'' ''مذہب کا سامنا صداقت سے'' ''انسانی خیر و سعادت کا منبع''۔ اس کے علاوہ ڈی ۔ سی ۔ میکن ٹوش کی کتاب ''مذہبی حقیقت'' میں وی مین کا مضمون بھی دیکھیے۔ ٹیننٹ وی مین کے مقابلے میں زیادہ قدامت پسند ہے ۔ وہ جیمز وارڈ کے فلسفے اور نفسیات سے زیادہ متاثر ہے ۔

حقیقت اور وجود سے جو زیادہ سے زیادہ قدر حاصل ہوتی ہے ، وہ قابل مشاہدہ راحتوں کا ایک نظام ہے جس میں ہر راحت دوسری راحت کو تقویت دیتی اور بڑھاتی ہے اور اس طرح سب مل کر ایک بہتر اور نئی راحت پیدا کرنے کا موجب ہوتی ہیں[1] ۔

ہمارے زمانے کے نئے تناظر کا اثر وی مین کی بعد کی تصنیفات میں نظر آتا ہے ۔ پہلی کتابوں کے بیان کے مطابق اس کے نزدیک وہ عناصر جو ''خدا'' (مندرجہ بالا تعریف کے مطابق) کے معنی متعین کرتے اور اس کو قابل فہم بناتے ہیں ، زیادہ تر مابعدالطبیعی دنیا کے مکین ہیں لیکن ''انسانی خیر کا منبع''[2] نامی کتاب میں اس کے نزدیک یہ عناصر وہ اعمال ہیں جو انسانوں کے باہمی تعامل میں کارفرما ہیں ۔ جب انسان ان اعمال سے رابطہ پیدا کر لیتا ہے تو وہ خوف ، پریشانی اور مایوسی سے نجات حاصل کر لیتا ہے کیونکہ یہ اعمال اس کی توجہ وقتی حفاظت اور بقا کے مطالبے سے ہٹا کر ان خطرناک قوتوں کے تصادم پر مرکوز کر دیتے ہیں جن کے نتیجے میں زیادہ سے زیادہ خیر کا حصول ممکن ہو جاتا ہے ۔

پروفیسر چارلس ہارٹ شورن کی تصنیف میں ایک دوسری قسم کی مثال ملتی ہے ۔ اس کا الٰہیاتی طریق کار اکثر جدیدیت پسندوں کے الٰہیاتی طریقے سے زیادہ قدامت پسند ہے ۔ یہ کہنے کی جگہ کہ خدا کے قدیم تصور کی بجائے ایک ایسا تصور ہونا چاہیے جو جدید مذہبی تجربے پر بلا واسطہ مبنی ہو، وہ سوال کرتا ہے : ''منطقی اور تجربی تنقید کی روشنی میں اس تصور میں ترمیم کرنے کے کون سے طریقے ضروری ہیں ؟'' اس طرح وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ان قدیم صفات میں جو خدا کے ساتھ مطلقاً منسوب کی جاتی ہیں اور ان صفات میں جو اضافی طور پر اس سے منسوب ہونی چاہئیں ، تمیز کرنی چاہیے ۔ مؤخرالذکر صفات ایسی ہونی چاہئیں جن سے خدا کی ذات میں زمانی تغیر کا عمل باقی رہ سکے ۔ قدیم عیسوی الٰہیات کے مطابق خواہ وہ کیتھولک

---

۱ - ''کیا خدا ہے ؟'' صفحہ ۱۳ ؛ ''مذہب کا سامنا صداقت سے'' صفحہ ۱۴ و مابعد ، ۲۱ و مابعد ؛ ''زندگی کے مسائل'' صفحہ ۲۲۱ ؛ ڈی ۔ سی ۔ میکن ٹوش ۔ ''مذہبی حقیقت'' صفحہ ۱۶۲ ۔

۲ - یہ کتاب ۱۹۴۶ء میں شائع ہوئی ۔

ہو یا پروٹسٹنٹ ، جو صفات بھی خدا کی ذات سے منسوب ہوتی ہیں وہ اس کی ناقابل تغیر ذات کا اظہار ہیں اور اس لیے ان صفات کو اس سے منسوب کرنا اضافی نہیں بلکہ مطلق یعنی بلاشرط ہے ۔ ہارٹ شورن کا خیال ہے کہ یہ موقف چند ناقابل حل متناقضات پیدا کرتا ہے ۔ لیکن اگر مندرجہ بالا تمیز تسلیم کر لی جائے تو ان کا تشفی بخش حل ہو جاتا ہے ۔ مثال کے طور پر محبت کی صفت پر غور کیجیے ۔ اگر محبت سے ہماری مراد وہی بلند ترین جذبہ ہے جو انسانوں میں موجود ہوتا ہے ــــ اگر یہ مفہوم نہیں تو پھر نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کے صحیح معنی کیا ہو سکتے ہیں ــــ تو تجربے سے معلوم ہوگا کہ یہ بعض حالات میں تو اطلاق (Absoluteness) کا تقاضا کرتا ہے اور بعض دوسرے حالات میں اضافیت کا ۔ خدا محبت کی صفت سے متصف ہو کر مطلق یا غیر متغیر ہوگا ، اس معنی میں کہ وہ تمام مخلوق سے ہر حالت میں محبت کرتا اور ان کا خیال رکھتا ہے ۔ لیکن اگر اس نقطۂ نگاہ کو سامنے رکھا جائے کہ اس محبت کے جواب میں بعض لوگ اس سے محبت کا اظہار کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے تو اس سے اس کی ذات متاثر ہوتی ہے ، تو وہ اس حالت میں اضافی یا متغیر ہوگا ۔ ان لوگوں کے باعث جو اس کی محبت کا جواب محبت سے دیتے ہیں ، اس کو نئے تجربات حاصل ہوتے ہیں جو دوسرے لوگوں کے معاملے میں نہیں ہوتے جو محبت کا جواب محبت سے نہیں دیتے ۔ اس نتیجے کا دوسرا بدل صرف یہ ہے کہ خدا کو مکمل طور پر بے نیاز و بے پروا ، بے حس اور خود کار تصور کیا جائے لیکن ان میں سے کوئی صفت بھی محبت کی صفت سے منطقی لگاؤ نہیں رکھتی[1] ۔

ہارٹ شورن کے مباحث قدیم مابعدالطبیعیاتی الٰہیات میں ترمیم کا تقاضا کرتے ہیں تاکہ وہ ان صفات کے صحیح تجزیے کے مطابق ہو سکے جو ذاتی خیر و سعادت کے نصب‌العین کی حامل ہیں ۔

جیسے توقع تھی ، انسیت کی ایک نئی صورت منظر عام پر آنے لگی ۔ یہ انسیتی موقف کو ایک بالکل نئی شکل میں پیش کرتی ہے تاکہ ان عناصر اور مسائل کا صحیح جواب دیا جا سکے جو موجودہ لوگوں کو انسیت کی مخالفت کی طرف راہنمائی کرتے ہیں ۔ اس کو دو مختلف طریق ہائے فکر کے ذریعے واضح کیا جا سکتا ہے ۔

---

۱ - سی ۔ ہارٹ شورن ۔ ''خدائی اضافیت'' صفحہ ۱۶ ، ۲۵ ، ۳۵ ، ۳۱ - ۵۹

ایک طریقۂ فکر تو ''وجودی تحریک'' سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس کے اکثر حامیوں کا فکر انسیت کے عقائد کا مخالف ہے ۔ اس طریقۂ فکر کا مشہور نمائندہ فلسفی ناول نویس اور ڈرامہ نگار ژین پال سارترے ہے ۔ اس کی تحریروں میں جو چیز بہ طور محرک نظر آتی ہے وہ ایک تو مذہب سے مایوسی کا جذبہ ہے جو عام پڑھے لکھے طبقے میں نمایاں ہے اور دوسری طرف وہ خوفناک تجربات ہیں جو دوسری جنگ عظیم میں فرانسیسیوں کو پیش آئے ۔ ان تجربات کی تلخیوں نے ان کے دل سے ان تمام اقدار کی اہمیت ختم کر دی جن کو وہ پہلے انسانی زندگی کے لیے ضروری سمجھتے تھے ۔ اس لیے انہوں نے از سر نو تعمیر کا پروگرام شروع کیا ۔ ان کے اصول کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے : ''خدا کو موجود ہونا چاہیے لیکن وہ موجود نہیں ۔ ایسے حالات میں ہمیں اپنے طور پر اس زندگی کی غیر مقصدیت کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔ چنانچہ یہ ہمارا فرض ہے کہ اپنی کوشش اور عزم سے اس زندگی میں معنویت پیدا کریں ۔'' اس سلسلے میں سارترے کے نزدیک ضروری اصول آزادی اور ذمہ داری ہیں ۔ چونکہ کوئی خدا موجود نہیں جس نے انسان کو ایک خاص مقصد کے باعث پیدا کیا اور اس کی فطرت کا تعین کیا ، اس لیے تقدیر کا وجود بھی نہیں جس کے سامنے ہمیں سر تسلیم خم کیے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں ۔ انسان اپنی فطرت کی تعمیر اور ساخت میں آزاد ہے ، جو اور جس طرح چاہے وہ فیصلہ کرنے کا مجاز ہے ۔ جب وہ اس طرح اپنی ذات کے تعین کی ذمہ داری سنبھالتا ہے تو اسے اس کا بھی احساس ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کی زندگی کا بھی ذمہ دار ہے ۔ ہر شخص اپنے بھائی کا محافظ ہے ۔

یہ دونوں اصول ایک دوسرے سے مربوط ہیں ۔ چنانچہ وہ کہتا ہے : ''جب کوئی شخص مختلف امکانات میں سے کسی ایک کو منتخب کرتا ہے تو یہ انتخاب ظاہر کرتا ہے کہ وہ اس کو ایک قابل قدر شے تصور کرتا ہے کیونکہ ہم کسی ایسی شے کو اپنے لیے منتخب نہیں کرتے جو شر ہو ۔ ہم ہمیشہ خیر کا انتخاب کرتے ہیں اور جو چیز ہمارے لیے موجب خیر ہے وہ دوسروں کے لیے بھی خیر ہوگی''[1] ۔

یہ واقعہ کہ انتخاب کا عمل چند اقدار کو تسلیم کرنے کے مساوی

---

۱ - ''وجودیت'' مترجمہ بی - فرچٹ مین (Frechtman) ، صفحہ ۲۰ ۔

ہے ، کسی استدلال کا محتاج نہیں - لیکن سوال یہ ہے کہ سارترے اس بات کو کیسے ثابت کرتا ہے کہ جس چیز کو وہ اپنے لیے منتخب کرتا ہے وہی وہ دوسروں کے لیے بھی منتخب کرتا ہے اور اس طرح ان کی ذمہ داری بھی قبول کرتا ہے ؟ اس کا جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ذات کے شعور میں دوسروں کی ذات کا شعور مضمر ہوتا ہے اور جس چیز کو ہم اپنے لیے تلاش کرتے ہیں دوسروں کا بھی اس میں مساوی حق ہے - اس طرح کی تعبیر سے گویا سارترے کانٹ کے سنہرے اصول کی تعبیر کو تسلیم کرتا ہے - جب بھی ہم انتخاب کرتے ہیں تو یہ خیال ضرور پیدا ہوگا (بشرطیکہ ہم منافقت نہ برتیں) کہ اگر ہر شخص یہی راستہ اختیار کرے تو کیا نتیجہ ہو ؟ ہر عمل ناگزیر طور پر ایک مثالی عمل ہے - اس سے نہ صرف ایک شخص اپنی سیرت اور ذات کی تعمیر کرتا ہے ، بلکہ ایک خاص تصور کی تخلیق بھی کرتا ہے جو اس کی نگاہ میں ہر انسان کے لیے قابل تقلید ہے اور جس معیار کے مطابق ہر شخص کو اپنی سیرت کی تعمیر کرنی چاہیے - اس کے عمل سے یہ تصور محض ذاتی و شخصی نہیں رہتا بلکہ ایک عالمگیر افادیت اور معیار کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے - ہر شخص پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اس طرح عمل کرے کہ دوسرے انسان اس کے اس عمل کو ایک راہنما اصول تسلیم کر لیں - اس ذمہ داری سے گریز کرنا منافقت ہوگی[۱] -

اگرچہ خدا موجود نہیں اور کوئی ایسی ابدی اقدار بھی موجود نہیں جن کی تقلید کی جائے ، تاہم انسان کی یہ ذمہ داری ہے (جس کے لیے وہ پوری طرح تیار ہے) کہ وہ اپنے اختیار اور عمل سے ایک جماعت کی تخلیق کرے - سارترے کا خیال ہے کہ صرف یہی نظریہ انسان کو حقیقی عظمت بخشتا ہے جس کے باعث اس کی حیثیت ایک مادی شے سے کہیں بالا ہو جاتی ہے -

انسیت کی تشکیل نو کا دوسرا پہلو وہ ہے جس نے نفسیاتی طریقۂ علاج (Psychotherapy) کے بہت سے حقائق و شواہد سے فائدہ اٹھایا ہے اور اس طرح اس نے ان مابعدالطبیعیاتی مسائل کا حل ایک نئے طریقے سے پیش کیا ہے جن کو قدیم الٰہیات گناہ ، جرم ، فضل اور مغفرت کی اصطلاحات میں بیان کرتی ہے - اس نئے نقطۂ نگاہ کی رو سے یہ مسائل جیسا کہ عیسوی الٰہیات کا عقیدہ تھا

---

۱ - ایضاً ، صفحہ ۲۰ ، ۲۳ -

حقیقی اور عالمگیر ہیں لیکن ان کا مناسب حل انسی نقطۂ نگاہ سے کیا جا سکتا ہے ۔ قدیم مذہبی نفسیاتی نقطۂ نگاہ اپنے مفروضات میں بہت محدود ہے اور اس لیے وہ گناہ گار انسانوں میں افسوس ناک احتیاج کا جذبہ پیدا کر کے ان کا علاج کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ نفسیات تحلیلی کا تمام مواد اس نئی تعبیر کے عین موافق و مطابق ہے لیکن اس بنیاد پر نئی مذہبی انسیت کی شعوری تعمیر ایرک فروم (Eric Fromm) کی تصنیفات میں موجود ہے ، خاص کر اس کی دو کتابوں ''انسان خود اپنے لیے'' اور ''نفسیات تحلیلی اور مذہب'' میں ۔

فروم کا خیال ہے کہ زندگی کے تقاضوں سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے لوگ کوئی نہ کوئی غلط رویہ اختیار کرتے ہیں ۔ ان میں سے ایک ''انفعالی'' رویہ ہے جس کی رو سے انسان یہ سمجھتا ہے کہ اس کی سعادات کا منبع خارجی ہے اور اس کا کام محض یہ ہے کہ وہ انفعالی طور پر ان کو قبول کرے ۔ اگر وہ مذہبی آدمی ہے تو اس کے نزدیک یہ خارجی منبع خدا ہے اور وہ خود اس معاملے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا ۔ دوسرا رویہ ''استحصالی'' ہے ۔ اس میں یہ تاثر موجود ہوتا ہے کہ سعادات آسانی سے انسان تک نہیں پہنچتیں بلکہ ماحول سے محنت و جد و جہد سے حاصل کی جاسکتی ہیں ۔ تیسرا ''ذخیرہ اندوزی'' کا رویہ ہے ۔ انسان کو یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ ماحول سے کوئی نئی چیز حاصل نہیں کر سکتا ۔ اس کی حفاظت (security) کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے وہ ذخیرہ اندوزی کرے اور جو کچھ اس کے پاس ہے اسے محفوظ رکھے اور دوسروں کو اس میں سے کم از کم دے ۔ وہ دوسروں سے زیادہ تعلقات قائم کرنا نہیں چاہتا ، کہیں وہ اس سے وہ چیزیں چھین یا مانگ نہ لیں جن کو وہ خود حاصل کرنا چاہتا ہے ۔ چوتھا رویہ جو خاص طور پر امریکی زندگی کا خاصہ ہے ''تجارتی'' رویہ ہے جس کے مطابق انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ صرف انہی اقدار کا مالک ہے جسے اس نے کھلے مقابلے میں مشکل سے حاصل کیا ہے ۔ اس کی سیرت کا معیار اس کی شخصیت کی قدر و قیمت ہے ۔ یہ تمام رویے داخلی کشمکش پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہیں اور اس لیے روحانی سرور اور صحیح صحت پیدا کرنے سے قاصر ہوتے ہیں ۔ ان کے مقابلے پر ''پیداواری'' رویہ ہے ۔ اس میں انسان اپنی قوتوں کا شعور حاصل کرتا ہے اور ان قوتوں کے آزادانہ ، معقول اور ذمہ دارانہ اظہار سے صحت مند اور پسندیدہ شخصیت عالم وجود میں آتی ہے ۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس قسم کے رویے سے دوسروں کی بھلائی فراموش نہیں ہوتی؟ کیا یہ رویہ خود غرضی کی علامت نہیں؟ فروم کا خیال ہے کہ ایسا نہیں بلکہ اس کا نتیجہ اس کے برعکس ہے۔ خود غرضی اور ذات سے محبت دو مختلف چیزیں ہیں۔ خود غرضی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان اپنی ذات سے محبت کرنے کی اہلیت سے محروم ہو جاتا ہے۔ محبت اپنے صحیح مفہوم میں انفعالی حالت نہیں جس میں عاشق اپنے محبوب کے فراق میں پریشان ہے۔ یہ ایک فعال حالت ہے جس میں عاشق اپنے محبوب کی بھلائی و بہبودی کا طالب ہوتا ہے۔ اس میں دوسرے کی بھلائی کا خیال مضمر ہوتا ہے اور پھر یہ ذمہ داری بھی موجود ہوتی ہے کہ اس خیال کو کسی مناسب طریقے سے ظاہر کیا جائے۔ اس تمام عمل میں محبوب کی ذات سے متعلق علم ہماری راہنمائی کرتا ہے اور ہماری خواہش ہوتی ہے کہ ہم اس کا مشاہدہ اس کی انوکھی خصوصیات کی روشنی میں کر سکیں۔ ایسا شخص جو کسی دوسرے شخص سے اس طرح محبت کر سکتا ہے، وہ خود اپنی ذات سے اسی طرح محبت کرنے کی قوت بھی رکھتا ہے کیونکہ وہ خود بھی ایک انسانی فرد ہے جس میں محبوب ہونے کی تمام صفات و خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ محبت کوئی ایسی جامد مقداری شے نہیں کہ اگر اسے ایک شے پر مرکوز کر دیا جائے تو دوسری اشیاء اس سے محروم رہ جائیں گی۔

اس سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اصولی طور پر میری اپنی ذات میری محبت کا ویسے ہی مرکز بن سکتی ہے جیسے کہ کوئی اور ذات۔ اپنی زندگی، خوشی، ارتقا اور آزادی کا اثبات محبت کرنے کی قوت پر (جو توجہ، ذمہ داری اور علم میں ظاہر ہوتی ہے) منحصر ہے۔ اگر کسی شخص کی محبت پیداواری ہے تو وہ خود اپنی ذات سے بھی محبت کرتا ہے۔ اگر وہ صرف دوسروں سے محبت کر سکتا ہے تو اس کی یہ محبت محبت نہیں کہلا سکتی[1]۔ اس شخص کے عمل سے جو صرف دوسروں سے محبت کر سکتا ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی یہ محبت، حیات اور راحت کی پیداواری تلاش نہیں بلکہ اس تقاضے کا اظہار ہے کہ دوسرے لوگ اس کو وہ سعادات مفت میں دے دیں جو وہ خود اپنی کوشش سے حاصل کرنے میں ناکام رہا ہے اور یہی خود غرضی

۱۔ ''انسان خود اپنے لیے'' صفحہ ۱۳۰۔ ''نفسیات تحلیلی اور مذہب'' کا باب ۴ بھی دیکھیے۔

کی روح ہے ۔

اس تجزیے کی رو سے صحیح محبت قوت ، آزادی اور خوشی کا اظہار ہے ۔ یہ تکمیل ذات کی صحیح ترین صورت ہے ۔ وہ محبت جو فرض اور قربانی کے احساس سے وابستہ اور اس طرح اپنی ذاتی بھلائی سے بے نیاز و بے پروا ہے ، حقیقی محبت نہیں بلکہ محبت کی ایک مسخ شدہ حالت ہے ۔

وہ عناصر جن کا اظہار جدید مافوق الفطریت میں ہوتا ہے

فروم کی اس انسیت کے مضمرات مذہبی فلسفے کی سب سے زیادہ پراثر نئی تحریک کے بالکل خلاف تھے۔ یہ نئی تحریک مغرب میں خاص کر پروٹسٹنٹ حلقوں میں بہت زیادہ مقبول ہوتی جا رہی ہے ۔ اس وقت کوئی ایسی مسلمہ اصطلاح موجود نہیں جس سے اس تحریک کو موسوم کیا جا سکے ، لیکن جب ہم اسے مافوق الفطریت کہتے ہیں تو ایک طرح اس تحریک کا مرکزی تصور سامنے آ جاتا ہے ۔ اس لیے ہم فی الحال اس تحریک کو اسی نام سے یاد کریں گے ۔

ان تصورات کو سمجھنے کے لیے جو اس مذہبی تحریک سے ظہور پذیر ہو رہے ہیں ، ضروری ہے کہ پہلے ہم تاریخی اور اس کے بعد نفسیاتی طریق کار استعمال کریں ۔ تاریخی طور پر قابل توجہ یہ امر ہے کہ آزاد خیالی کی تحریک نے جو رجائیت کا رجحان پیدا کیا تھا ، جس کے باعث توقع تھی کہ بہت جلد انسان اپنے مقاصد کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے گا ، پہلی جنگ عظیم کے بعد ختم ہو گیا ۔ بیسویں صدی کے وسط میں حالات کچھ ایسے تاریک ہو چکے تھے کہ کسی طرف امید اور حفاظت کا امکان نظر نہ آتا تھا ۔ اس کے باعث حزن و خوف ، نا امیدی اور مایوسی جیسے جذبات پرورش پانے لگے ۔ اس تمام ناکامی کی ذمہ داری ۱۹۱۸ء کی فتح کے بعد جمہوری آزاد خیال راہ نماؤں کی غلط روش پر تھی جنھوں نے حالات سے پورا پورا فائدہ نہ اٹھایا ۔ اگر وہ سیاسی مہرہ بازی سے کام نہ لیتے تو شاید آزاد خیالی کی تحریک آئندہ کی تہذیبوں کو ایک صحت مند راستے پرگام زن ہونے میں مدد دیتی ۔ یہ راہ نما اس قدر خود غرض اور دور بینی سے اتنے معرا تھے کہ ان کے غلط اقدامات کے نتیجے میں ہٹلر اور میسولینی جیسے راہ نما ظاہر ہوگئے ۔ روسی اشتراکیت سے ان کا سلوک ایسا تھا کہ اشتراکی راہنماؤں نے اسے اپنی توہین سمجھا ۔

اگر ان سے مساویانہ سلوک کیا جاتا تو شاید ذمہ داری کا احساس کرتے ہوئے وہ بین الاقوامی میدان میں باہمی سمجھوتے اور محبت سے نئی دنیا کی تعمیر میں ہاتھ بٹاتے ۔ لیکن ان راہ نماؤں کی غلط کاری دوسری جنگ عظیم کا باعث ہوئی جس کی تباہی زیادہ ہولناک تھی اور جس نے شہری آبادی کے سکون کو بھی ہمیشہ کے لیے تہہ و بالا کر ڈالا ۔ اس جنگ کے خاتمے کے شاید ایک دو سال بعد تک کچھ سکون و امن رہا اور اُمید ہو چلی تھی کہ شاید دنیا کو اطمینان نصیب ہو مگر روسی اشتراکیت نے اپنی نئی حاصل شدہ قوت سے پورا فائدہ اٹھایا ۔ دوسری طرف یورپ اور ایشیا کے عوام کی خستہ حالی اتنی خوفناک تھی کہ بین الاقوامی اشتراکیت نے اشتراکی انقلاب پیدا کرنے کے لیے ہر ملک میں خفیہ ریشہ دوانیاں شروع کر دیں ۔ اشتراکی اپنے موقف کو ایسے دل کش انداز میں پیش کرتے اور داخلی طور پر مختلف اداروں میں گھس کر تخریب پیدا کرتے کہ مغربی ممالک ابھی تک (یہ بیان ۱۹۵۰ء میں لکھا گیا) اس کا مداوا نہیں کر پائے ۔ امریکہ جسے اپنے حاصل کردہ اقتدار کا صحیح اندازہ نہ تھا ، اچانک آزاد خیال جمہوری ممالک کے سربراہ کی حیثیت اختیار کر گیا لیکن ابھی تک وہ اشتراکی کایت کے خلاف کوئی موثر حربہ تیار کرنے میں کامیاب نہیں ہوا ۔ دوسری قومیں جو جنگ کی تباہیوں کے باعث بے اندازہ مشکلات سے دو چار ہیں ، ابھی تک اقوام متحدہ کو مناسب تقویت نہیں پہنچا سکیں ۔ اگر ایسا ممکن ہوتا تو شاید تمام ملک مل کر ان دو متحارب قوتوں کو مجبور کرتے کہ وہ اپنے اختلافات کو ختم کر کے دنیا کے امن اور انسانوں کی فلاح و حفاظت کے لیے مل کر کام کریں ۔ ایٹمی اور ہائیڈروجن بموں کی موجودگی ارر مختلف ممالک میں چھوٹے پیمانوں پر جنگیں تیسری جنگ عظیم کا راستہ ہموار کر رہی ہیں جس سے لوگ ہراساں اور خوف زدہ نظر آ رہے ہیں ۔ ہر جگہ خاص طور پر مغربی دنیا میں لوگ اپنے آپ کو گویا تقدیر کے ہاتھوں بے دست و پا محسوس کر رہے ہیں ۔

ان تاریخی حقائق کا ایک پہلو خاص طور پر قابل غور ہے ، چوں کہ اس کا اثر نئی الٰہیاتی تحریک پر بہت نمایاں ہے ۔ ۱۹۱۸ء کی جنگ عظیم سے پہلے مغرب میں یہ عام اعتقاد تھا کہ انسان میں خود اتنی قدرت اور طاقت ہے کہ وہ بڑی آسانی سے اس دنیا میں آسمانی بادشاہت قائم کر سکتا ہے اور بہت جلد وہ کر بھی لے گا ۔ اس کے علاوہ انہیں عقل انسانی کی راہبری پر مکمل

بھروسہ تھا ۔ ان کا خیال تھا کہ ترقی کے راستے پر گامزن ہونے کے بعد وہ محض عقل کی راہنمائی میں اس مقصد کو حاصل کر سکتے ہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ عقل محدود ہے لیکن اس کے باوجود انہیں یقین تھا کہ جو کام بھی اس کے سپرد کر دیا جائے وہ صداقت کو پانے میں ضرور کامیاب ہوگی ۔ سائنس (طبیعیاتی اور معاشرتی) کی کامیابی اس عقیدے کو پختہ کرتی رہی ۔ مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ فسطائیت اور اشتراکیت کے ظاہر ہونے سے پہلے ہی بعض ایسے حالات پیدا ہو چکے تھے جن کے باعث عقل کی اس قوت پر اعتماد کمزور ہونا شروع ہو گیا تھا ۔ راسخ العقیدہ پروٹسٹنٹ مفکرین نے یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ انسان کی فکر گناہ سے آلودہ ہے اور جب تک اسے خدا کی طرف سے راہنمائی حاصل نہ ہو وہ اس آلودگی سے محفوظ نہیں رہ سکتا ۔ نٹشے ، فرائڈ اور مارکس کے نظریات بڑی تیزی سے پھیل رہے تھے جن کے مطابق انسان کا استدلال کسی حد تک اس کے کار فرما تعصبات اور داخلی خواہشات کا عکس اور جواز ہوتا ہے ۔ بعض خواہشات و تعصبات انسان کی ذاتی مجبوریوں سے پیدا ہوتے ہیں اور بعض اس معاشی جماعت یا طبقے کے باعث ظاہر ہوتے ہیں جس سے وہ منسلک ہوتا ہے ۔ لیکن جب تک اس دنیا میں آزاد خیالی اور جمہوریت ترقی کرتی رہیں ، یہ عناصر زیادہ با اثر نہ ہوسکے ۔ ان کے زیر اثر آرام پسند دانش وروں میں خفیف سا ارتقائی جذبہ پیدا ہوا جس کے باعث اخلاقی روایات سے بغاوت کے آثار پیدا ہونے شروع ہوئے ۔ لیکن جب اس کے بعد دوسری جنگ عظیم نمودار ہوئی اور پھر تیسری جنگ کے خطرات منڈلانے لگے تو اس ارتیابی اضافیت نے زیادہ اہمیت حاصل کر لی اور دو طریقوں سے عقل پر اعتماد کم ہونا شروع ہوا ۔

ایک طرف تو یہ واضح حقیقت ہے کہ اکثر لوگ نہ اپنے متعلق اور نہ دوسروں کے متعلق کوئی ایسی سمجھ بوجھ رکھتے ہیں کہ قبل از وقت وہ حادثات کا اندازہ لگا سکیں اور ان سے بچنے کے لیے مناسب تدبیریں اور اقدامات کر سکیں ۔ آزاد خیال رجائیت نے عقل انسانی کی ہمہ گیری اور دور رسی کے بہت گن گائے تھے لیکن تاریخی واقعات نے ان کے اس دعوے کی پوری پوری تکذیب کردی اور ثابت ہوگیا کہ عقل اس منصب کی اہل نہیں ۔ دوسری طرف ہٹلر اور روسی اشتراکیت کے پروپیگنڈے کی کامیابی کا دار و مدار بڑی حد تک اس ارتیابی اضافیت تھا ۔ انھوں نے بڑی ہنر مندی اور چالاکی سے آزاد خیال سیاست دانوں اور ''آزاد تجارت'' کے حامیوں کی منافقت آمیز باتوں

اور ان سے متعلق عقلی تاویلوں سے پورا پورا فائدہ اٹھایا ۔ ان کا کہنا تھا کہ جب آدمی صداقت کی تلاش کرتا ہے تو اس کی خواہشات ، ذاتی حفاظت ، آرام اورگروہ بندی کے تقاضے اس پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں ۔ ان پریشان کن حالات کے زیر اثر مغربی مفکرین کے ہاں پچھلے بیس تیس سال سے عقل پر بھروسہ کم سے کم تر ہوتا جا رہا ہے ۔ بعض حالتوں میں تو یہ اعتماد بالکل ختم ہو چکا ہے ۔ ایک طرف یہ شدید احساس موجود ہے کہ اس زمانے کے بطن میں بے شمار خوف ناک حادثات پوشیدہ ہیں جو خدا جانے کسی وقت بھی ظاہر ہو کر کیا قیامت برپا کریں ۔ دوسری طرف یہ عقیدہ پیدا ہو چکا ہے کہ انسانی عقل خیر و سعادت اور صداقت کی طرف راہنمائی کرنے سے بالکل قاصر ہے ۔ ایسے حالات میں فطری طور پر امید کی یہ جھلک پیدا ہوئی کہ خیر و سعادت اور صداقت کی طرف راہنمائی کسی مافوق الفطرت ذریعے سے ہو سکتی ہے ۔ چنانچہ چند ایسے مسلک اور نظام ہائے فکر ظاہر ہوئے جن کی اساس غیر عقلیت پر ہے ۔

اس ماحول میں الٰہیات نے مذہبی مسائل کو پیش کرنے کا ایک نفسیاتی طریقہ اختیار کیا ۔ یہ ''نفسیاتی'' طریقہ آزاد خیالی کے نفسیاتی عمل سے کچھ مختلف ہے ۔ اس طریقے کے لیے ''وجودی'' (Existential) کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے ۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ، وجودیت کے حامیوں کے نزدیک اس لفظ کا مفہوم اس گروہ کے مفہوم سے بالکل مختلف ہے جو اب یہاں زیر بحث ہے ۔ اس لیے بہتر ہے کہ ہم اس کے مفہوم کو صحیح طور پر متعین کر لیں ۔ آزاد خیالی نے انسان کے تکمیل ذات کے تجربے کو اساس بنایا اور اسی طرح مذہبی عقاید کی تشکیل جدید اور تصدیق کے لیے مواد مہیا کیا ۔ لیکن ان مفکرین کے سامنے جو آج اس اصطلاح کو استعمال کرتے ہیں ، انتشار کا ایک عمومی شعور و احساس ہے ۔ وہ ایک مختلف نفسیاتی پہلو پر زور دیتے ہیں اور کچھ مختلف قسم کے عقاید کو درست تسلیم کرتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ ایسے پرالم ماحول میں انسان کا اپنی ذات کے متعلق متفکر رہنا قدرتی بات ہے اور جو افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں وہ اس ناگزیر پریشانی کے دباؤ کا نتیجہ ہیں ۔ اس کے سامنے دو راستے ہیں : حیات یا موت ۔ اس کا عمومی تفکر اور خاص کر فلسفیانہ فکر اس تکلیف دہ حقیقت کا عکس پیش کرتا ہے اور ان سے وہ طریقہ بھی ظاہر ہوتا ہے جو وہ اس حالت کا مقابلہ کرنے کے لیے اختیار کرتا ہے ۔

اخلاق اور مذہب کے ان معاملات میں غور و فکر نہ معروضی ہوتا ہے اور نہ جذبات سے بالا بلکہ وجودی ہوتا ہے ، اس معنی میں کہ اس کا معاملہ ایسی ماہیات (essences) سے نہیں جو خود اشیاء کے تجربات سے حاصل کی گئی ہوں ۔ وہ مفکر کی دنیا سے متعلق ہے — وہ مفکر جو ایک مخصوص شخصیت رکھتا ہے اور جسے اپنے وجود اور ہستی کی راحت و رنج کا گہرا شعور و احساس ہے ۔ نفسیاتی رجحان کی یہ جدید صورت سب سے پہلے سورن کرکیگارڈ کی تصنیفات میں ملتی ہے جو انیسویں صدی کے وسط میں شائع ہوئیں ۔ ان میں ''وجودیت'' کا یہ تصور اساسی حیثیت رکھتا ہے ۔

اس کے علاوہ ان وجودی مفکرین کا جن کا ہم یہاں ذکر کریں گے ، یہ خیال ہے کہ گناہ ، فضل ، ایمان اور عفو کے عیسوی عقاید اس تجربے کی رو سے صحیح ہیں ۔ جب انسان اپنی ذات کے متعلق پریشانی کا اظہار کرتا ہے — ایسی پریشانی جو ناقابل علاج مایوسی کا نتیجہ نہیں بلکہ جس میں مستقبل کے متعلق امید جھلکتی ہے — تو اس کی حیثیت ایک ایسے گناہ گار کی سی ہے جو اپنا معاملہ خدا کی رضا پر چھوڑ دیتا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسے اس حقیقت کا شعور ہے کہ اس کی یہ اخلاقی حالت محض خارجی ماحول کے زیر اثر نہیں بلکہ ان محرکات کا نتیجہ ہے جو اس کے باطن میں موجود ہیں اور جن کے لیے وہ خود ذمہ دار ہے ۔ وہ گناہ جس سے اسے ہر حالت میں مصالحت کرنی چاہیے پیدائشی گناہ ہے — یعنی وہ عمیق داخلی رکاوٹ جو اسے اس کی حقیقی سعادت سے جدا کرتی اور خدا اور اپنی ذات سے ہم آہنگی پیدا کرنے میں مانع ہوتی ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ سے زندگی کے مسئلے کا کوئی حل نہیں ۔ جب تک کہ یہ رکاوٹ دور نہ ہو جائے ، انسان اپنی کوشش سے اس کو دور کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا ، کیوں کہ جب تک وہ موجود ہے اس کے تمام قویٰ عقل سمیت اس کے آلۂ کار ہیں اور اس لیے ان کی مدد سے اسے دور نہیں کیا جا سکتا ۔ صرف خدا کا فضل و بخشش ہے جو اس ''پیدائشی'' گناہ کے اثرات کو زائل کر سکتا ہے جس سے ہماری روحانی خودی وجود میں آتی ہے ۔ صرف اسی حالت میں ہی ہم عقل پر کسی حد تک اعتماد کر سکتے ہیں ۔

ان مفکرین کا خیال ہے کہ ماضی قریب کی تاریخ ان حقائق کی کلی تصدیق کرتی ہے اور انسانی فطرت اور تجربے کے اس نظریے کی اہمیت سامنے

آ جاتی ہے ۔ ہر شخص اپنے ذاتی اور جماعتی تصورات کے متعلق خوش فہمی رکھتا ہے لیکن جب وہ دوسروں کے تصورات پر نگاہ ڈالتا ہے تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصورات کسی نہ کسی صورت میں خود غرضی پر مبنی ہوتے ہیں ۔ اور یہ فخریہ اعلان کہ ان تصورات کا محرک خود غرضی نہیں ، در حقیقت تمام تعصبات ، فسادات ، ظلم و ناانصافی کا باعث ہے جس کی وجہ سے ہماری دنیا تباہی کے گڑھے کے قریب آ لگی ہے ۔ ہمیں یہ احساس ہونا چاہیے کہ خود غرضی اور نفسانیت کے محرکات ہماری اپنی زندگی میں بھی کار فرما ہیں اور اس لیے ہمیں اپنے عجز کا اعتراف کرتے ہوئے یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ جس شے کو ہم کامل صداقت سمجھتے ہیں وہ شاید مکمل طور پر تو کذب نہ ہو لیکن ناقص ضرور ہے ۔ اور اسی طرح جس شے کو دوسرے کامل صداقت سمجھتے ہیں وہ بھی ناقص صداقت ضرور ہوگی ۔ اس طرح باہمی تعصب اور فساد کا دروازہ بند ہو جاتا ہے ۔ جب سائنس ہر روز خوف ناک ترین اور مہلک ترین ہتھیار پیدا کر رہی ہو ، اس طرح کے تعصب کا لازمی نتیجہ مکمل تباہی کے سوا کچھ بھی نہیں ۔

اس جدید مافوق‌الفطریت کی کئی صورتیں ہیں جن میں سے ہر ایک مساوی طور پر با اثر نہیں ۔ اساسی مذہبی مسائل پر بحث کرتے ہوئے ہم اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں کہ مبہم اور غیر واضح الفاظ پر بھروسہ کریں ۔ بعض لوگ اپنے آپ کو مافوق الفطریت کا حامی قرار دیتے ہیں ، اگرچہ ''فطرت'' کی تعریف ان کے ہاں بالکل ناقص ہے ۔ اگر ''فطرت'' سے مراد صرف طبیعیاتی کیمیاوی دنیا اور وہ اعمال ہوں جن کی سائنسی طریقے سے صحیح صحیح تصدیق ہو سکے تو یقیناً ہمارے اکثر اہم مسائل ''مافوق‌الفطرۃ'' دنیا سے متعلق ہوں گے ، کیوں کہ ہم نے ''فطرت'' کی تعریف ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ یہ دنیا اس سے خارج ہو جائے ۔ جب فطرت کے دائرے کو اس طرح محدود کر دیا جائے تو ان تجربات کی تاویل و تعبیر کے لیے جن میں ہم اپنے سے کسی بالا قوت کا اثر محسوس کرتے ہیں اور جو ہماری تمناؤں اور امیدوں کا سہارا ہے، لیکن بہ ظاہر کسی خاص طبعی یا معاشرتی حدود میں مقید نہیں ، مافوق‌الفطرت کا سہارا لینا ناگزیر معلوم ہوتا ہے ۔ ان مفروضہ تعریفوں کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ تجربات کسی ایسی ہستی کے وجود اور عمل کی تصدیق کرتے ہیں جو فطرتی نظام سے علاوہ کسی اور دنیا سے متعلق ہے ۔

جدلیاتی الٰہیات

اس حالت سے پیدا شدہ مافوق الفطریت کی مختلف صورتوں پر بحث کرنے کی یہاں نہ ضرورت ہے اور نہ گنجائش ۔ ہمارے سامنے اس جدید مافوق الفطریت کی سب سے زیادہ موثر صورت ہے ۔ یورپی الٰہیاتی فکر میں اس کا اظہار ''جدلیاتی الٰہیات'' میں ہوتا ہے جس کا مشہور راہ نما کارل بارتھ (Karl Barth) ہے ۔ اس تحریک کا نمایاں فلسفیانہ شارح ایمل برونر (Emil Brunner) ہے ۔

بارتھ ایک غیر مشروط ماورائیت کا حامی ہے جو نوافلاطونیت اور آگسٹائن کے نقطۂ نگاہ سے بھی زیادہ شدید ہے ۔ اس کے نزدیک خدا اس دنیا کا حاکم مطلق ہے جو وحی (یعنی بائیبل) کے ذریعے انسان سے ہم کلام ہوتا ہے لیکن جو انسانی فکر اور تجربے سے مطلق جدا اور علیحدہ ہے ۔ ہم اس وحی کے تقاضوں کو پورا کر سکتے ہیں اور اس طرح ہماری زندگی میں ایک انقلاب پیدا ہو جاتا ہے لیکن انسانی فکر کی مدد سے خدا کی تشریح نہیں ہو سکتی ۔ اس کا خیال ہے کہ ماضی میں الٰہیات کے مختلف مکاتیب نے جو اس سلسلے میں کوششیں کی ہیں ، وہ ناکافی ہیں کیوں کہ انسان خدا کو جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتا ۔ اس کو بیان کرنے کی بہترین کوششیں آج بھی یقیناً بے کار ثابت ہوں گی کیوں کہ اس طرح کا ہر بیان تناقضات اور تضادات سے بھرپور ہوگا ۔ جب خدا انسان پر وارد ہوتا ہے تو زمان و مکان سے ماوراء ازلی دنیا سے اس مادی دنیا میں وارد ہوتا ہے اور یہ دنیا ہی ایسی ہے جو مادی تجربی اصطلاحات سے سمجھی نہیں جا سکتی ۔ جب یہ وارد ہوتا ہے تو دنیا کی تاریخ کا رخ پلٹ جاتا ہے لیکن اس انقلاب کے تاریخی علل و اسباب نہیں ہوتے اور اس لیے انسانی فلسفہ اس کے وجود کو سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے ۔

ان مفروضات کی روشنی میں الٰہیات کا منصب کیا ہے ؟ یقیناً یہ کوئی زیادہ وسیع نہیں ۔ بارتھ کے الفاظ میں (جو پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ کے ترجمان ہیں) الٰہیات ''وحیٔ خداوندی کی خدمت'' ہے ۔ یعنی اس کا کام یہ ہے کہ انسانی فکر و تقریر سے اس وحی کی تشریح کی جائے جو خدا نے بائیبل کے ذریعے انسانوں کو دی ہے ۔ لیکن دو اہم امور میں (غیر اہم امور سے درگزر کرتے ہوئے) بارتھ کا مفہوم پروٹسٹنٹ راسخ العقیدگی سے

مختلف ہے ۔ اول ، بارتھ کا خیال ہے کہ وحی الٰہی کی موجودگی میں فطری الٰہیات کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ۔ اس کے خیال میں انسانی عقل اس کام کی اہل ہی نہیں ۔ اس کے نزدیک بائیبل کو وحئی خداوندی ثابت کرنے کے لیے کسی عقلی یا تاریخی دلیل کی ضرورت نہیں ۔ جب تک کوئی شخص اس کو پڑھتے ہوئے خدا سے ہم کلام ہونا محسوس نہیں کرتا اور اس کے مطابق عمل کرنے کی کوشش نہیں کرتا تو صحیح معنوں میں وہ اس کے لیے وحی نہیں بلکہ صرف اس کے امکان کا اظہار ہے ۔ چنانچہ الٰہیات میں بائیبل کا مفہوم مستند کلام الٰہی ہے جسے فرمان برداری سے قبول کر لینا چاہیے اور جس کی تشریح جدید زمانے کے تقاضوں کے مطابق آج کل کی زبان میں کی جانی چاہیے ۔ دوسرے ، خدا کی ماورانی حقیقت اور انسانی فکر کی نا اہلی کے درمیان جو خلیج حائل ہے اس سے بارتھ کی الٰہیات میں عاجزانہ تشکیک یا مقدس اضافیت پیدا ہو جاتی ہے ۔ اس مقام پر کانٹ کی سی لاادریت اور جدیدیت کی آزمائشیت (tentativeness) اس کے نظام فکر پر اثر انداز ہوتی ہے ۔ الٰہیات چونکہ انسانی پیداوار ہے اس لیے اسے ابدیت کی صفت سے متصف نہیں کیا جا سکتا ۔ پہلے بھی اس میں غلطیاں موجود تھیں اور آئندہ بھی اس میں غلطیاں ہوتی رہیں گی ۔ اس کا کام کبھی ختم نہیں ہوتا ۔ تاویلات و تشریحات میں اس کے سامنے صرف ایک ہی معیار ہے اور وہ ہے زندہ اور پابندہ وحئی خداوندی ۔ چونکہ یہ وحی انسانی غور و فکر سے ماوراء ہے اس لیے الٰہیین قدیم تعبیر پر نظر ثانی کرنے پر مجبور ہیں ۔ جدلی الٰہیین اسی اساس پر تنقید معنوی کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں اور اسی تنقید کی روشنی میں وہ بائیبل کے تاریخی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ الٰہیاتی کوشش کا نتیجہ ہمیشہ عارضی اور آزمائشی اور اس لیے نامکمل ہوتا ہے ۔ اسے اپنے نقائص اور حدود کا احساس ہونا چاہیے ، وہ کسی طرح بھی سائنس کے درجے پر نہیں پہنچ سکتی ۔ خدا انسانی علم و تحقیق کا موضوع نہیں بن سکتا ، اس لیے الٰہیات کا طریق کار نہ منظم تبیین ہو سکتا ہے اور نہ تجربی بیانات پر مشتمل ۔ اس کا کام صرف فرمان برداری سے کلام اللہ کی تعبیر و تاویل ہے ۔

بائیبل کی مرکزی حقیقت جس کے بغیر اس کا وحئی خدا وندی ہونے کا منصب واضح نہیں ہو سکتا ، بارتھ کے نزدیک مسیح کی ذات و شخصیت

ہے ۔ اس کے لاہوتی (divinity) ہونے کی کوئی صحیح دلیل موجود نہیں ۔ بے شمار ایسے لوگ تھے جو اسے ملے اور اس کے زیر اثر آئے اور جنھیں اس حقیقت کا بالکل علم نہ تھا کہ خدائے لم یزل اس میں حلول کیے ہوئے ہے ۔ لیکن ان لوگوں کے لیے جن کو اس نے خدائی پیغام دیا کسی اور دلیل کی حاجت نہیں تھی ۔ انھوں نے مسیح کے فضل و شفاعت میں خدا کو پایا اور ان کے لیے یہ سمجھنا کافی تھا کہ کلام خداوندی ادب و تاریخ میں کہاں اپنی انفرادیت میں ظاہر ہوا ۔

بارتھ نے اپنی الٰہیات کو اس نقطۂ نگاہ سے پیش کیا کہ کس طرح وہ عام پریشان حال انسانوں کی پریشان خیالیوں اور ذہنی الجھنوں کو رفع کر سکتا ہے ۔ برونر ایک پیشہ ور الٰہیاتی پروفیسر تھا ۔ اس نے اپنی جدلی الٰہیات کو اس طرح پیش کیا کہ وہ آن دانش وروں کے سوالات کا جواب دے سکے جو اس دنیا کے متعلق ایک فلسفیانہ نقطۂ نگاہ رکھتے ہیں اور آزاد خیالی کے مفروضات سے بہت متاثر ہیں ۔ اس کا خیال ہے کہ عیسوی الٰہیات ان مسائل سے اعراض نہیں کر سکتی ۔ ''وحی و عقل'' نامی کتاب میں اس نے یہ نقطۂ نگاہ پیش کیا ہے کہ ایسے لوگوں کے مسائل کے سلسلے میں عیسائی مفکرین کا ایک عمومی فرض بھی ہے اور ایک خصوصی فرض بھی ۔

عمومی فرض یہ ہے کہ وہ دانش وروں کی آن غلط فہمیوں کو رفع کریں جو کلام الٰہی کی صحیح تعبیر کے مفہوم کو متعین کرنے سے پیدا ہوتی ہیں ؛ خاص طور پر جہاں اس تعبیر کا تعلق دنیاوی علوم کے ارتقا پذیر ذخیرے سے ہے ۔ عیسوی الٰہیین اس معاملے میں ماضی میں بھی اور موجودہ زمانے میں بھی بے شمار غلطیاں کرتے رہے ہیں جس سے صداقت کے صحیح متلاشی جائز طور پر اس کو شک کی نظر سے دیکھتے رہے اور اس کی مخالفت کرنے پر مجبور ہوئے ۔ عیسائی فلسفی کا یہ فرض ہے کہ وہ ان غلطیوں کی اصلاح کرے اور یہ ثابت کرے کہ ایمان و عقل میں کوئی تضاد نہیں ۔

خصوصی کام یہ ہے کہ آن دانش وروں کے گناہوں کی نشان دہی کرے جنھوں نے آزاد خیالی کے زیر اثر عقل انسانی پر حد سے زیادہ اعتماد کا اظہار کیا ، اور ثابت کیا جائے کہ جس چیز کو وہ علمی دیانت داری کہتے ہیں ، وہ اساسی طور پر بد دیانتی ہے[1] ۔ یہ مبینہ ''علمی دیانت داری''

---

۱ - ''وحی اور عقل'' - صفحہ ۲۱۳ و ما بعد ۔

درحقیقت خودبینی و غرور کا اظہار ہے ۔ وہ گویا اس حق کا مطالبہ کرنا چاہتے ہیں کہ صداقت کی ساری وسعت کو انسانی نقطۂ نگاہ سے متعین کر سکیں ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسانی نقطۂ نگاہ سے صداقت کا تعین محال ہے ۔ نہ انسان ، نہ اس کی عقل اور نہ اس کی کوئی اور قوت خودکفیل ہے ۔ ان دانش وروں کے اپنے شکوک و شبہات ، صداقت اور حقیقت سے متعلق مختلف نظریات کا تصادم ـــ یہ تمام ان کے جرم کے احساس کا اظہار ہیں ۔ ان کے ضمیر کی خلش ''خود مختار'' انسانی عقل کے التباس کی شکل میں نمایاں ہوتی ہے ۔ جب وہ اس غرور و تکبر سے رجوع کرتے ہیں اور جب صداقت کے ان انسانی معیاروں سے اعراض کر کے خدا کو اپنے سے ہم کلام ہونے کا موقع دیتے ہیں ، تب جا کر صحیح عقلی دیانت داری پیدا ہوتی ہے ۔ یہ دیانت داری خدا کی عاجزانہ فرمان برداری سے پیدا ہوتی ہے ۔ خدا تمام صداقت کا ماورائی منبع ہے اور وہی حق و صداقت کا آخری معیار ہے ۔

چنانچہ عقل اپنے تمام کبر و غرور اور حد سے متجاوز دعوؤں کے باوجود ایمان کو اپنے مقام سے خارج نہ کر سکی ۔ لیکن اس کے برعکس ایمان عقل سے بے اعتنائی برتنے کے لیے تیار نہیں ۔ اس میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ وہ ہر اس امر کو قبول کر لے جو صحیح عقلی تفہیم سے ثابت کیا جا سکے اور اسے اپنے آفاقی نظریے میں صحیح جگہ دے ۔ اس اصول کی رو سے وہ تمام مسائل عیسائی فلسفے کا موضوع قرار پاتے ہیں جو فلسفیوں کے لیے دلچسپی کا باعث ہیں ۔

نے بھور کا نظریۂ فطرت انسانی

رائن ہولڈ نے بھور (Reinhold Niebuhr) امریکہ میں اس مذہبی فلسفے کا بلند پایہ نمائندہ ہے جو اپنے الٰہیاتی اساسیات میں جدلی الٰہیات سے مشابہ ہے ۔ اس کا پیش کردہ نقطۂ نگاہ ہر ملک کے پروٹسٹنٹ حلقوں میں مقبول ہو رہا ہے ۔ شروع شروع میں وہ پروٹسٹنٹ جدیدیت پسندی کا پیرو تھا ۔ ابتدائی زندگی میں اسے مزدوروں کے مسائل سے واسطہ پڑا اور اس لیے اقتصادی اور سیاسی معاملات میں عدل و انصاف کی خاطر اس نے سنجیدہ حقیقتی نقطۂ نگاہ اختیار کر لیا ۔ اس نے محسوس کیا کہ مذہبی آزاد خیالی نے سطحی رجائیت کے زیر اثر یہ عقیدہ قائم کر رکھا ہے کہ انسان آہستہ آہستہ

ان ناانصافیوں کو دور کرنے کی صحیح کوشش کر رہا ہے اور جلد ہی ان مسائل کو حل کرنے میں کامیاب ہو جائے گا۔ اس مغرورانہ اور غیر ذمہ دارانہ رجحان کا علاج صرف یہ ہے کہ آگسٹائن اور کالون (Calvin) کے نظریۂ ''گناہ فطری'' کو نئے سرے سے قبول کر لیا جائے۔ انسان کی نجات اس کی اپنی کوشش سے ممکن نہیں جب تک خدا کا فضل اور اس کی بخشش شامل حال نہ ہو۔ اس نے ۱۹۲۸ء اور ۱۹۴۰ء کے دوران میں بہت سے چھوٹے چھوٹے رسالے تحریر کیے جن میں اس عقیدے کی تلقین کی[1]۔ اس کے بعد اس نے گیفورڈ لیکچرز میں جس کا عنوان ''انسان کی فطرت اور تقدیر'' تھا، اس فلسفے کی تشریح کی۔ یہ کتاب ۱۹۴۱ء اور ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی۔ وہ پال ٹلش (Tillich) کے خیالات سے بھی متاثر ہوا۔ پال ٹلش اور نے بھور دونوں ''یونین الٰہیاتی درس گاہ'' میں بہ طور معلم کام کر رہے ہیں۔ پال ٹلش نے سیاسی طور پر جمہوری اشتراکیت کو تسلیم کیا ہے مگر الٰہیات میں اس کا میلان پروٹسٹنٹ راسخ العقیدگی کی طرف ہے۔

گیفورڈ لیکچروں کے دیباچے میں نے بھور کہتا ہے: ''یہ کتاب اس اصول پر مبنی ہے کہ عیسوی عقیدے میں ایسے ذرائع موجود ہیں جن کی مدد سے انسانی فطرت کو سمجھا جا سکتا ہے جو بد قسمتی سے جدید تہذیب نے ضائع کر دیے ہیں۔'' اس کا مطلب یہ ہے کہ جدید مغربی تہذیب نے غلطی سے اپنے آپ کو ایسے نظام ہائے فلسفہ و نفسیات سے وابستہ کر لیا ہے جو اس رجائی عقیدے پر مبنی ہیں کہ انسان کی ماہیت انسانی نقطۂ نگاہ سے سمجھی جا سکتی ہے اور اس کی تقدیر کا دار و مدار اس کی اپنی قوتوں پر ہے۔ اس غلطی کی اصلاح قدیم پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ سے کی جا سکتی ہے جو انسان کے متعلق ایک صحیح زاویہ پیش کرتا ہے۔ اس کے مطابق انسانی فطرت کا صحیح علم صرف انسان اور خدا کے باہمی تعلق سے واضح ہو سکتا ہے۔ انسان ایک گناہ گار ہستی ہے، اس کی نجات کا دار و مدار صرف خدا کے فضل و بخشش پر منحصر ہے۔ ان لوگوں کے لیے جو انسانی فطرت کے اس

۱۔ ان کے علاوہ اس نے ایک اہم کتاب ''عیسوی اخلاق کی تعبیر'' (۱۹۳۶ء) بھی لکھی۔ ۱۹۳۲ء میں اس نے ایک کتاب ''اخلاق آدمی اور غیر اخلاق معاشرہ'' بھی لکھی تھی جس میں اس نے مذکورہ بالا قنوطیت کا اظہار کیا ہے۔

نظریے کو تسلیم نہیں کرتے ، اس موقف کو دلائل اور براہین سے ثابت کر دکھانا ممکن نہیں ، کیونکہ ہر قسم کا اثبات چند پیش فرضیات کا متقاضی ہوتا ہے ۔ جب تک یہ غلط فرضیات جو تنگ نظری اور سطحی رجائیت پرمبنی ہیں ، ختم نہیں کیے جاتے تب تک نئے فرضیات کا تسلیم کیا جانا مشکل ہے ۔ لیکن اس کا کہنا ہے کہ موجودہ دور کے تجربات کی تلخی اتنی زیادہ ہے کہ سطحی رجائیت کے حامی اپنے مفروضات کی غلطی کو تسلیم کرنے اور پروٹسٹنٹ موقف کو صحیح مان لینے کے لیے آمادہ نظر آتے ہیں ۔ اس کا خیال ہے کہ اس متبادل نظریے میں جیسا کہ اس نے اس کی تعبیر کی ہے ، انسان کی فطرت کی کلی صداقت جو جزوی طور پر دوسرے نظریات میں پائی جاتی ہے ، مکمل طور پر موجود ہے اور اس میں صداقت کے وہ پہلو بھی ہیں جن سے دوسرے نظریات نے چشم پوشی کی تھی ۔

نے بھور کے اساسی تجزیے کے مطابق انسان کو اس کی فطرت کے دو ابعاد اور ان کے باھمی تعلق کی روشنی میں پورے طور پر سمجھا جا سکتا ہے[1] ۔ ایک بعد ــــ جسے ''افقی'' بعد کہا جاتا ہے ــــ کے مطابق وہ کائنات کا ایک حصہ ہے اور اس کے تمام احوال میں شریک ۔ اس پہلو میں نہ صرف انسان کا جسم شامل ہے جو ظاہر ہے کہ مادی نشیب و فراز سے پوری طرح متاثر ہوتا ہے ، بلکہ اس میں اس شے کا بھی کافی حصہ شامل ہے جسے ہم اس کا نفس یا ذھن کہتے ہیں ۔ اس کی خواھشات ، عاطفات ، ارادہ ، مقصد ــــ یہ سب اجزا اسے ان کائناتی اور فطری تبدیلیوں سے وابستہ کرتے ہیں جو اس کے اندر اور باھر عمل پیرا ہیں ۔ حتیٰ کہ اس کی عقل جہاں تک وہ ان اجزا کے ماتحت عمل پیرا ہوتی ہے ، فطرت کا ایک حصہ ہی ہے ، اسے ہم فطرت سے بالا کوئی خصوصی مقام نہیں دے سکتے ۔ لیکن دوسرے بعد کے لحاظ سے جسے ہم ''عمودی'' بعد کہہ سکتے ہیں ، اس کا تعلق خدا کی ذات سے ہے جو اس کے وجود کا ماورائی سرچشمہ ہے ۔ انسان کی زندگی کا یہ پہلو وہ ہے جسے مذھب نے ''روح'' کی اصطلاح سے ظاہر کیا ہے ، جس کی خصوصی صفت یہ ہے کہ وہ اپنی ذات سے ماوراء جانے کی قوت رکھتی ہے ۔ نے بھور کا خیال ہے کہ انسان جب چاہے اپنی ذات کا شعور حاصل کر سکتا ہے ــــ نہ صرف کسی ایک خاص عمل یا تاثر کا ، نہ صرف اپنی فطرت کے کسی محدود

---

۱ ۔ نے بھور ، ''انسان کی فطرت اور تقدیر'' ۔ جلد اول ۔ باب ۱ اور ۶

حصے کا ، بلکہ اپنی کلی ذات کا جیسا کہ وہ اس وقت ہے ۔ اس قوت کے باعث وہ مادی فطرت کے علتی بندھنوں سے آزادی حاصل کر لیتا ہے اور اس میں چند ایسے امکانات نظر آتے ہیں جن کی تشکیل صرف اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ خدا کے سامنے سر تسلیم خم کر دے ؛ وہ خدا جو روحانی خوبیوں کا مافوق الفطری اور مکمل مجسمہ ہے ۔ وہ چیز جو انسان کو دوسری مخلوق سے متمیز کرتی ہے ـــ جو اس کے لیے قابل فخر بھی ہے اور موجب پریشانی بھی ـــ ایک طرف فطرت اور دوسری طرف خدا سے تعلق کی باہمی کشمکش ہے ۔ اس کی زندگی کا اہم ترین مسئلہ اسی کشمکش سے پیدا ہوتا ہے ۔

وجود کے ان دو ابعاد میں واقع ہونے کے باعث جن میں سے ہر ایک مختلف استعدادوں کا تقاضا کرتا ہے ، انسان ایک ناگزیر تناؤ اور ناقابل برداشت پریشانی سے دو چار ہوتا ہے[1] ۔ ان مختلف عناصر کے باعث جن میں سے ہر ایک اس کی ذات کے لیے ضروری ہے ، وہ مختلف سمتوں میں کنچھا چلا جاتا ہے ۔ ایک طرف مادی فطرت کا ایک حصہ ہونے کی حیثیت میں وہ اپنے آپ کو محدود ، متناہی اور عاجز محسوس کرتا ہے جو حالات کے سامنے دوسری مخلوق کی طرح لاچار و سرنگوں ہوتا ہے ، دوسری طرف اسے محسوس ہوتا ہے کہ ان حدود سے بالا تر ہونے اور اپنی ذات سے ماوراء جانے کی صلاحیت اس کے سامنے بے شمار امکانات پیش کرتی ہے ۔ وہ حاصل کردہ کمالات اور شعور ذات پر مطمئن نہیں ہوتا ۔ اس ناگزیر کشمکش سے پیدا شدہ پریشانی سے بچنے کے لیے وہ نجات کا راستہ تلاش کرتا ہے ؛ لیکن بدقسمتی سے وہ راستہ جو عام طور پر لوگ اختیار کرتے ہیں ، گناہ کا راستہ ہوتا ہے ؛ خاص طور پر غرور کا گناہ جو تمام گناہوں کی جڑ ہے ۔ عاجزی سے اس حقیقت کو تسلیم کرنے کی بجائے کہ اس کے وجود کا صحیح مرکز خدا کی ذات ہے (یہ تسلیم کرنا نظری طور پر ہر طرح ممکن ہے) وہ اپنی محدودیت اور کم زوریوں کے باوجود غرور و خوش فہمی سے اپنی ذات کو خود کفیل و آزاد سمجھتے ہوئے اس کشمکش کو محض اپنی ذاتی کوششوں سے حل کرنے کی کوشش میں منہمک ہو جاتا ہے ۔ یہی فخر و غرور گناہ کا اصلی باعث ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ انسان عام طور پر اس مشکل سے بچنے کے لیے یہی طریقہ اختیار کرتا ہے لیکن اس طریقے کو اختیار کرنے میں کوئی

---

۱ ۔ ایضاً باب ۷ ، ۹ ۔

خارجی مجبوری یا علمی پابندی موجود نہیں اس لیے وہ اس طریقے کو اختیار کرنے کا پورا پورا ذمہ دار ہے۔ وہ اپنی ذات پر بھروسہ کرنے کی بجائے خدا کی طرف رجوع کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس راستے کو اختیار کرنا درحقیقت اپنی فطرت کے صحیح علم سے اعراض برتنے کا نتیجہ ہے۔ وہ جانتا ہے اور اچھی طرح جانتا ہے کہ اس کی قوتیں محدود ہیں اور وہ اپنی تقدیر کا فیصلہ خود کرنے سے قاصر ہے۔ بدقسمتی سے وہ اس موجود حقیقت سے دو چار ہونا نہیں چاہتا۔ وہ ماضی کے انسانی کارناموں پر نظر ڈالتے ہوئے فخریہ یہ اعلان کرتا ہے کہ یہ سب کچھ اس کی اپنی ہمت کا نتیجہ ہے۔

نے بھور کا خیال ہے کہ یہ غرور چار بڑی شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر شکل انسان کے انفرادی یا اجتماعی ادعا کا مظاہرہ کرتی ہے۔ ایک قوت کا غرور ہے۔ متناہیت کا شعور غیر محفوظ ہونے کا تصور پیدا کرتا ہے لیکن وہ اس تصور کو شعوری طور پر تسلیم کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ سیدھا راستہ تو یہ ہے کہ وہ عاجزی سے خدا کی ذات پر مکمل بھروسہ کر کے قابل اعتماد حفاظت کا انتظام کرے۔ اس کے برعکس وہ اشیاء اور دوسرے انسانوں سے زیادہ سے زیادہ قوت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس طرح اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کی سعی ناکام میں پھنسا رہتا ہے۔ اس جذبے کے زیر اثر بے شمار ناانصافیاں اور ظلم وجود میں آتے ہیں جو انسان کی سماجی زندگی کو تباہ کر دیتے ہیں۔ دوسرا عقل کا غرور ہے۔ انسان کو اپنے علم کی بے یقینی کا احساس ہے لیکن بدقسمتی سے یہاں بھی وہ اپنی کم زوریوں اور جہالت کے اعتراف سے کتراتا ہے۔ وہ اپنے حاصل کردہ اضافی اور لامحدود علم کو آخری اور قطعی صداقت کا نام دیتا ہے۔ وہ اپنے علم کی محدودیت کو عمداً چھپانے کی کوشش کرتا ہے اور بھول جاتا ہے کہ جس شے کو وہ علم‌الحقائق کا نام دیتا ہے وہ اس کی نفسانی خواہشات اور خود غرضیوں کے اثرات سے ملوث ہے۔ تیسرا نیکی کا غرور ہے۔ یہ غرور نیک اور پرہیز گار لوگوں میں نیکی کے شعور سے پیدا ہوتا ہے۔ انسان کی ہر اخلاقی کوشش میں نقص رہ جاتا ہے اور اس لیے ضروری ہے کہ نیکی کی طرف ہر قدم اٹھانے کے ساتھ ساتھ انسان عاجزی سے اپنے گناہوں اور تقصیر کا اعتراف کرے۔ لیکن اس گناہ سے ملوث ہونے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اپنے قائم کردہ اضافی معیارات خیر کو کلی اور مطلق کا درجہ دے دیا جاتا ہے

اور جو شخص ان پر پورا نہ اترے یا ان پر تنقید کرے اسے مردود سمجھا جاتا ہے ۔ غرور کی یہ قسم تاریخ میں بدترین قسم کے مظالم کی ذمہ دار ہے ، کیوں کہ وہ لوگ جنھیں اپنے متعلق یہ خوش فہمی ہو کہ صرف وہی حق پر ہیں اور دوسرے غلط راستے پر گام زن ہیں ، یقیناً دوسروں پر ظلم اور سختی کرنے سے نہیں چوکتے؟ اس جذبے میں رحم و مصالحت کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہوتی ۔ چوتھا روحانی غرور ہے ۔ یہ غرور اس وقت پیدا ہوتا ہے جب مندرجہ بالا نیکی کے شعور کے ساتھ الہام کا دعویٰ بھی شامل ہو ۔ یعنی اخلاقی معیار کو دوسروں کے سامنے اس طرح پیش کیا جائے کہ یہ کسی ایک فرد یا افراد کی ذاتی رائے کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کو خود خدا کی تائید حاصل ہے ۔ اس کی بہترین مثال کیتھولک کلیسا کا دعویٰ ہے جو اپنے آپ کو اس دنیا میں آسمانی بادشاہت کا واحد حامل اور مسیح کے نائب کی حیثیت سے پیش کرتا ہے ، الٰہیاتی یا اخلاقی معاملات میں صرف اسے ہی راہ نمائی کا حق حاصل ہے ۔ یہی نقص پروٹسٹنٹ حلقوں میں بھی پیدا ہوتا ہے جب وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کیتھولک فرقے کے مقابلے پر انھوں نے بائیبل کو زیادہ صحیح سمجھا ہے ۔ جب وہ بلا واسطہ خدا کے سامنے سر عجز و نیاز خم کرتے ہیں تو گویا وہ دوسروں کے مقابلے پر زیادہ نیکی اور خوبی کا اظہار کرتے ہیں ۔ یہ غرور صرف مذہبی آدمیوں تک ہی محدود نہیں ۔ جہاں کہیں بھی ایک یا زیادہ انسان اپنے مفروضہ نظریات کو مافوق‌البشر توثیق کے ذریعے پیش کریں گے اور اس طرح لوگوں پر جبری طور پر ایک نظام عائد کرنے کی کوشش کریں گے ، وہیں یہ اخلاقی بیماری پیدا ہوگی ۔ مثلاً اشتراکیوں کے ہاں عوامی آمریت قائم کرنے کے لیے تاریخ کی جدلیت بطور دلیل اور ثبوت پیش کی جاتی ہے اور اس طرح جوع‌الارض کے لیے ایک اخلاقی بنیاد مہیا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے ۔

ان مثالوں میں ہم نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ غرور انفرادی بھی ہو سکتا ہے اور اجتماعی بھی ۔ یعنی جہاں اس برائی کا مظاہرہ افراد میں ہوتا ہے ، وہاں جماعتیں بھی اس مرض میں مبتلا ہوتی ہیں ۔ اجتماعی غرور بعض دفعہ زیادہ پسندیدہ اور دل کش معلوم ہوتا ہے اور اکثر اس کے نتائج و اثرات انفرادی غرور سے کہیں زیادہ خوف ناک ہوتے ہیں ۔ جب کسی اجتماع یا گروہ کے حق میں اس کا اظہار کیا جائے تو کسی انفرادی دعوے کی بجائے اس کو قبول کرنا زیادہ آسان معلوم ہوتا ہے ۔

کوئی فرد وہ غیر جانب داری یا کاملیت حاصل نہیں کر سکتا یا حاصل کرنے کا دعویٰ نہیں کر سکتا جو ایک جماعت کر سکتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افراد کے مقابلے پر جماعتیں جب اس بیماری کا شکار ہوتی ہیں تو پھر ظلم و استحصال ، بے رحمی و لوٹ کھسوٹ کی کوئی حد نہیں رہتی۔

غرور و ادعا کی ان مختلف شکلوں کا خوف ناک نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا میں فساد و ہلاکت ، بے امنی و بے چینی حد سے زیادہ ہو چکی ہے ، یہاں تک کہ خود غرور کرنے والے اشخاص بھی اس بے چینی سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔ قوت ، عزت اور اقتدار کی خواہش جتنی زیادہ ہوتی ہے اور جتنا بھی کوئی انسان اس خواہش میں کامیاب ہوتا چلا جاتا ہے ، اتنا ہی وہ اپنے آپ کو غیر محفوظ اور غیر مطمئن محسوس کرتا ہے۔ جوں جوں وہ لوگوں پر اقتدار اور قوت حاصل کرتا ہے توں توں دشمنی ، بد اعتمادی اور انتقام کا جذبہ ان میں ابھرتا ہے۔ جلد یا بدیر وہ لوگ مجتمع ہو کر اس کے خلاف نبرد آزما ہوتے ہیں اور آخر اسے شکست سے دو چار ہونا پڑتا ہے۔ نے بھور کا خیال ہے کہ اس طریقے سے پریشانی اور بے چینی کا مداوا کرنا ایک عمل لاحاصل ثابت ہوتا ہے۔ تاریخ اور حالات حاضرہ اس حقیقت کا بہترین ثبوت مہیا کرتے ہیں۔

اس خوف ناک حالت میں کیا انسان کے لیے کوئی نجات کی راہ ہے ؟ نے بھور کا خیال ہے کہ اس مشکل کا مداوا کرنے کے لیے پہلا مرحلہ تو یہ ہے کہ انسان محض اپنی عقل و قوت پر بھروسہ کرنا ترک کر دے اور اس کی بجائے مکمل عجز و انکسار سے خدا کے فضل و کرم پر بھروسہ رکھے تاکہ جو وہ خود نہیں کر سکتا اسے خدا کی مدد سے حاصل کر سکے[1]۔ اس سے مراد یہ ہے کہ انسان کو اپنے گناہوں اور اپنی کمزوریوں کا شعور ہو اور اس سے استغفار کا طالب ہو ؛ خاص طور پر غرور اور اس جیسی اخلاقی بیماریوں سے محفوظ رہنے کی دعا کرتا رہے۔ اس سے خود اعتمادی اور خود سری کی جڑیں کٹتی ہیں اور اس کی نگاہ کا مرکز اپنی ذات کی بجائے خدا کی ذات قرار پاتی ہے۔ یہ گویا اس حقیقت کا شعور ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کی عدالت میں حاضر ہے جہاں اسے اس کی خود سری اور بد دیانتی کا مجرم گردانا گیا ہے۔ اس کے بچاؤ کا کوئی دوسرا راستہ نہیں سوائے اس کے کہ وہ خدا کے رحم و کرم ، جود و بخشش

---

۱ - ایضاً - باب ۵ - خاص طور پر صفحہ ۱۲۹ ، ۱۴۰ و مابعد -

کا سہارا لے ۔ یہ انسانوں کی خوش قسمتی ہے کہ خدا ایک رحیم و کریم نجات دہندہ کی شکل میں ظاہر ہوا جو شارع بھی تھا اور حاکم بھی ۔ بائیبل میں مذکور واقعات جو مسیح کے مصلوب ہونے پر انجام پذیر ہوتے ہیں ، ذات خداوندی کی بے مثال محبت اور بخشش کا بے پناہ مظاہرہ ہیں ۔ اسی محبت کے باعث اس نے مسیح کے مصائب کی شکل میں انسان کے گناہوں اور غموں کا بوجھ اپنے اوپر لے لیا اور اس طرح انسانوں میں یہ جذبہ پیدا کیا کہ وہ اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دیں ۔ اس قلبی انقلاب کے باعث انسان کا گناہ آلود نفس مسیح کے ساتھ مصلوب ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ وہ خودی پیدا ہوتی ہے جس کا مرکز خود اس کی ذات نہیں ہوتی بلکہ خدا ہوتا ہے ۔ اس نئے نفس کی اساس ایمان پر ہوتی ہے اس لیے آئندہ خدا کی محبت سے بھرپور ہو کر پوری سنجیدگی اور خلاقیت سے وہ زندگی کی منزل پر گامزن ہوتا ہے ۔ اصولی طور پر وہ نجات یافتہ ہوتا ہے لیکن اسے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ گناہ اس کی ذات سے ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا اور اخلاقی کمال حاصل ہو چکا ہے ۔ یہ درحقیقت غرور کے آگے سر تسلیم خم کرنا ہے اور دوسری شکل میں خود سری اور خود مکتفی ہونے کا اظہار ہے ۔ خواہ اس منزل میں وہ کتنی ہی ترقی کر جائے ، اس کی متناہیت قائم رہتی ہے اور خود غرضی اور خود بینی کے مضر اثرات اس پر حملہ کرنے کے لیے ہر وقت موجود رہتے ہیں ۔ ان سے حفاظت صرف اسی طرح ممکن ہے کہ کمزوری کا مکمل شعور موجود ہو اور جہاں کہیں اس کے ہلکے اثرات نظر آئیں تو ان کا فوری طور پر مداوا کرنے کی کوشش کی جائے ۔ صرف یہی وہ راستہ ہے جہاں خدا کی بخشش اور صداقت حاصل ہو سکتی ہے ۔ [۱]

اس کا نظریۂ تاریخ

یہاں تک ہم نے نے بھور کی مذہبی نفسیات کا خلاصہ پیش کیا ہے جہاں تک اس کا تعلق کسی ایک فرد کے مسائل سے ہے ، جو ذہنی کشمکش میں مبتلا اور نجات کا متلاشی ہے ـــــ وہ نظریہ جس پر اس نے اپنے گیفورڈ لیکچروں کی پہلی جلد میں تفصیل سے بحث کی ہے ۔ دوسری جلد میں اگرچہ فرد کی پریشانیوں کو فراموش نہیں کیا گیا تاہم اس کا موضوع فلسفۂ تاریخ ہے ۔ نے بھور کا عقیدہ ہے کہ غیر عیسوی نظریات تاریخ مہلک کمزوریوں

---

۱ ۔ ایضاً ۔ باب ۹ ۔ خاص طور پر صفحہ ۲۶۰ و مابعد

کا شکار ہیں کیونکہ ان کی اساس انسانی فطرت کی غلط تعبیر پر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صرف عیسوی نقطۂ نگاہ ہی (جیسا کہ وہ اسے سمجھ سکا ہے) ایسا وسیع تناظر پیش کرتا ہے جس سے تاریخ کی اہمیت اور اس کے مقام کے متعلق صحیح بصیرت حاصل ہو سکتی ہے۔ اول، اس نقطۂ نگاہ کے مطابق تاریخی عمل حقیقی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے مقابلے میں یونانی نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ تاریخی عمل چوں کہ متغیر اور زمانی ہے اس لیے بذاتہ بے معنی ہے، صحیح اہمیت صرف ابدیت ہی کو حاصل ہے۔ یونانی نظریے کے مطابق زندگی اور تقدیر کے مسئلے کا حل یہ ہے کہ زمانے اور تاریخ سے نکل کر ہم ابدیت اور لا زمانیت میں داخل ہو جائیں۔ دوم، نے بھور اس رجائی مفروضے کو غلط قرار دیتا ہے جو مغرب کی نشاۃ ثانیہ سے شروع ہو کر آج تک مغربی فکر میں کارفرما رہا کہ تاریخ کی اہمیت کا احساس و شعور خود تاریخی عمل سے کیا جا سکتا ہے جس کے لیے انسانی عقل کافی ہے۔ نے بھور کا خیال ہے کہ انسان اس قابل نہیں کہ اس طریقے سے تاریخ کی معنویت کو پا سکے۔ جب ہم اس حقیقت کو پا لیں کہ خدا خود اس دائرے سے ماوراء ہے مگر اپنے فضل و کرم سے اس دائرے میں ظہور پذیر ہوتا ہے، تب کہیں جا کر انسانی ارتقا کے مفہوم کو سمجھا اور اپنایا جا سکتا ہے۔ تاریخ کی معنویت کا سرچشمہ انسانی محبت کی خاطر خدا کا قربان ہونا ہے جس کا مظاہرہ مسیح کے مصلوب ہونے میں ملتا ہے۔ اس عنصر سے تاریخ میں ایسی خلاقیت پیدا ہوتی ہے جو انسان خود اپنی کوششوں سے پیدا نہ کر سکتا۔ لیکن عمل تاریخ سے اس محبت کا تعلق جو صلیب کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے، استبعادی ہے۔ یہ استبعاد کچھ اس طرح کا ہے کہ منطقی اور عقلی اصطلاح میں اس کی پوری تشریح ممکن نہیں۔ [1]

ایسا کیوں ہے؟ ایک طرف تو یہ محبت انسانی تاریخ کی تکمیل کرتی ہے، وہ ایک نصب‌العین ہے جس تک تاریخی عمل پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر شخص کو نصب‌العینی طور پر خدا سے محبت کرنی چاہیے اور پھر ہر دوسرے شخص سے بھی اسی طرح جس طرح خدا ان سے محبت کرتا ہے۔ اس نصب‌العین کی روشنی میں تاریخ کا ارتقا آدم اول کی طفلانہ معصومیت سے شروع ہو کر آدم دوم یعنی مسیح کی محبت کامل تک پہنچتا ہے۔ دوسری طرف

۱۔ ''انسانی فطرت اور تقدیر'' جلد دوم۔ باب ۱، ۲۔

یہ محبت انسانی تاریخ کا انکار کرتی ہے کیونکہ ایسی کامل محبت کا مکمل ترین مادی مظہر تاریخ میں فی نفسہ ممکن ہی نہیں - یہ فرض کرنا کہ ایسا ہوچکا ہے، ایک گناہ عظیم ہے کیونکہ ایک خدائی نصب العین کی روشنی میں یہ خود فریبی اور خود سری کے مترادف ہوگا - اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ تاریخ کا انکار جو حقیقی طور پر اس میں مضمر ہے، اس بیان کے ظاہری الفاظ سے کہیں زیادہ عمیق اور پریشان کن ہے - ایک عیسائی شہری کا فرض ہے کہ وہ بلند ترین اضافی عدل کے لیے جد و جہد کرے جہاں تک مروجہ حالات کے ماتحت ممکن ہو - اس جد و جہد کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی قوت کو دوسروں کے خلاف اس طرح استعمال کرتا ہے جو اس کے علم میں صحیح محبت کے تقاضوں سے کہیں فرو تر ہے - پس تاریخ فی نفسہ ایک المیاتی تضاد سے بچ نہیں سکتی - یہ نصب العین اس مفہوم میں تاریخی طور پر تو ممکن ہے کہ اس دنیا میں اخوت کو عملی جامہ پہنانے پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جا سکتی لیکن اس مفہوم میں ناممکن ہے کہ اس زمان و مکان میں یہ کلی اور مکمل طور پر صورت پذیر نہیں ہوتا، اور نہ ہو سکتا اور نہ یہ نصب العین ہر لمحہ ہمارے عمل کا محرک ہوتا ہے - دوسروں کی خاطر قربان ہو جانے والی محبت کا مکمل حصول اور جواز اس زمان و مکان کی حدود سے ماوراء اور تاریخ کے دائرے سے بالا خدا کی ذات سرمدی میں ہے -

اس بحث کے بعد نے بھور نے انسان کے علمی اور سیاسی مقاصد کی جد و جہد کا اسی استبعاد کی روشنی میں جائزہ لیا ہے[1] - علمی میدان میں اس استبعاد کی شکل یہ ہے: انسان حق و صداقت تک پہنچتا بھی ہے اور نہیں بھی - سیاسی طور پر اس کی شکل یہ ہے: انسان عدل و انصاف تک پہنچتا بھی ہے اور نہیں بھی - انسان حق و صداقت تک پہنچتا بھی ہے اور نہیں بھی - پہنچتا اس مفہوم میں ہے کہ ہر سائنسی انکشاف اور ہر فلسفیانہ بصیرت صداقت کی ایک جزوی تفہیم کی حامل ہوتی ہے - اگر انسان تفکر کے صحیح طریقوں کو دیانت داری سے استعمال کرتا رہے تو صداقت کے مسلسل حصول کی کوئی انتہا اور حد نہیں - جو چیز وسیع تر نظام ہائے فلسفہ اور الٰہیات کے نتائج کو ایک خاص وقت میں جزوی بناتی ہے وہ صرف انسان کے تجربات کی متناہیت ہی نہیں بلکہ خود غرضی کا داغ ہے جو ان کے مضمر مسلمات میں

---

۱ - ایضاً - باب ۸، ۹ -

موجود ہوتا ہے ۔ لیکن یہاں بھی اس خود غرضی کے اثرات کا علم حاصل ہو جاتا ہے اور اس طرح ان مضمر مسلمات کی غلطی معلوم ہو سکتی ہے ؛ اس طرح صداقت تک پہنچنے کے امکانات کچھ زیادہ ہو جاتے ہیں ۔ نے بھور کے نزدیک کیتھولک الٰہیات کے المیے کا باعث بہ طور اصول رواداری کا فقدان ہے ـــــ یعنی اس کا یہ کہنا کہ اس کے مفروضات اور ان کی بنیاد پر قائم کردہ نظریات سب کے سب خدائی سند رکھتے ہیں ، ایک ناواجب ادعا سے زیادہ نہیں ۔ دوسری طرف راسخ العقید پروٹسٹنٹ الٰہیات میں جہاں گناہ کی عمیق تفہیم کے باعث غلطی سے بچنے کا امکان موجود تھا ، پھر بھی اس میں یہ غلط دعویٰ موجود ہے کہ اس کے نظریات بائیبل کی مکمل ترین اور صحیح ترین تعبیر کے حامل ہیں اور اس سے بہتر اظہار اب ممکن نہیں ۔ یہ ادعا پہلے ادعا کی طرح تعصب اور نارواداری کا باعث ہوتا ہے ۔ الٰہیات کے یہ دونوں نظام اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ انسان کے پاس حق و صداقت موجود نہیں ، یعنی وہ نہیں سمجھتے کہ جو صداقت بھی اس کے پاس ہے وہ کبھی قطعی اور آخری نہیں ہو سکتی ۔ ہمارے لیے صحیح راستہ صرف یہ ہے کہ ہم ایسی قطعی صداقت کے حامل ہونے کا دعوے چھوڑ دیں ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو کچھ جزوی صداقت ہمارے پاس موجود ہے اس میں صداقت کا عنصر اور زیادہ ہو جائے گا ۔ جو شخص بھی (آخری اور قطعی صداقت کا خیال ہونے کا) دعویٰ کرتا ہے وہ گویا اپنی غلطیوں پر اصرار کرتا ہے اور اس طرح اصلاح کا راستہ اس کے لیے ہمیشہ بند ہو جاتا ہے ۔

لادینیت کی تحریک (جو مغربی نشاۃ ثانیہ سے شروع ہوئی) نے یہ محسوس کر لیا کہ انسانی نگاہ ہمیشہ محدود اور انسانی ذہن ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اس لیے اس تحریک نے صداقت کے مختلف دعوے داروں کے ساتھ روا داری کا یہ رویہ اختیار کیا ۔ اسے یقین تھا کہ مسلسل تحقیق و تفتیش کے باعث صداقت آخر کار جھوٹ پر غالب آ جائے گی ۔ ہر گروہ نے اپنی اپنی جگہ صداقت کی علم برداری کا دعویٰ کر رکھا تھا ، اس کے باعث عوام کے ذہنوں میں عجب الجھن پیدا ہو گئی تھی کہ آخر کس شے کو صحیح سمجھا جائے ۔ لادینیت کی تحریک نے روا داری کا طریقہ اختیار کر کے اس مسئلے کا حل پیش کر دیا ، لیکن خود یہ تحریک اپنی غلطیوں کا شکار ہو گئی ۔ اس کا عقیدہ تھا کہ صداقت کا حصول اس دنیا کی زندگی میں ممکن

ہے اور محض انسانی کوشش اس معاملے میں کامیاب ہو سکتی ہیں ، اس کے لیے خدائی راہنمائی کی بالکل حاجت نہیں ؛ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ خدا کے فضل کے بغیر کسی قسم کی کامیابی ممکن ہی نہیں ۔ ہر سمجھ دار آدمی محسوس کر لیتا ہے کہ آخری اور قطعی صداقت کا حصول اس دنیا میں ممکن نہیں ، اس لیے لادینیت کے اس مفروضے میں تین خطرات ہیں ، جن سے محفوظ رہنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے اور وہ نے بھور کی رائے میں عیسائیت ہے ۔

جب ہم اپنی عقلی کوشش سے متعارض دعووں کی صداقت کا فیصلہ نہیں کر سکتے تو اس سے صدق و کذب کے اہم مسائل میں لوگوں کے مابین غیر ذمہ داری، اور بے پروائی کا رویہ پیدا ہو جاتا ہے جو پہلا خطرہ ہے ۔ اس کے بعد یہ غیر ذمہ داری مکمل تشکیک کا لبادہ پہن لیتی ہے اور لوگ یہ کہنا شروع کر دیتے ہیں کہ صدق اور کذب کی تمیز ممکن ہی نہیں ، اس طرح انسان کی ساری علمی سرگرمی بے مقصد ہو جاتی ہے ۔ جب ہمارے ہاتھ سے معیار (حق و باطل) ہی گم ہو جائے اور اس کو پا لینے کا کوئی راستہ نہ ہو تو پھر صداقت کی تلاش بے فائدہ ہو جاتی ہے ۔ یہ دوسرا خطرہ ہے ۔ لیکن چونکہ انسان اپنی روزمرہ کی زندگی اس اندھی تشکیک کے بل بوتے پر نہیں گزار سکتا تو اس وقت تیسرا خطرہ نمودار ہوتا ہے ۔ اس خطرے کی مثال نازی اور اشتراکی نظام ہائے حیات کے اذعانی دعووں میں ملتی ہے جو پریشان حال اور راہ گم کردہ لوگوں کے لیے باعث کشش ثابت ہوتے ہیں ۔ صحیح اور متوازن زندگی گزارنے کے لیے کسی نہ کسی چیز یا عقیدے کو صحیح سمجھ کر ایمان لانا ضروری ہے ۔ چنانچہ "موجودہ دور کے حالات کے تحت مکمل تشکیک کی بجائے نئے متشددانہ تعصبات پیدا ہوتے ہیں ۔ اس تعصب کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ لوگ ان صداقتوں کو جو جزوی ہوتی ہیں ، واضح طور پر یا مضمر طور پر آخری اور قطعی صداقت کی حیثیت دے دیتے ہیں ۔ اس طرح بہ ظاہر غیرمذہبی ثقافت کے اندر نئے مذاہب نمودار ہوتے ہیں[1] "۔ لیکن وہ شخص جو پورے شعور سے عیسائی نظریے کو قبول کرتا ہے ، ان خطرات سے محفوظ رہے گا ۔ وہ حق و صداقت سے بے نیاز نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا فکر وجودی ہوگا — یعنی اس کا مطمح نظر یہ ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو صحیح طور پر سمجھے تاکہ اس کی روح موت کی

---

۱ - ایضاً - صفحہ ۳۳۹ -

بجائے زندگی حاصل کر سکے ۔ وہ کامل تشکیک کا شکار نہیں ہو سکتا کیونکہ جہاں وہ خود قطعی صداقت کو حاصل نہیں کر سکتا وہاں وہ خدا پر بھروسہ کرتا ہے جو تمام صداقتوں کا سرچشمہ ہے ۔ اسی طرح وہ نئے تعصبات کا بھی شکار نہیں ہوتا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ مطلق صداقت پالینے کا انسانی دعویٰ خدع سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا ۔

اسی طرح سیاسی میدان میں بھی انسان عدل قائم کر بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ۔ وہ قائم تو اس معنی میں کر سکتا ہے کہ سماجی تعلقات میں آخوت پر عمل درآمد کرنے کے امکانات کی کوئی انتہا نہیں ۔ جتنا عدل عملاً انسان سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس میں ترقی کی اور گنجائش ہوتی ہے کیونکہ اس کا نصب العینی معیار مکمل باہمی محبت ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ سے اخوت عدل کی تکمیل ہے لیکن یہ اس کی نفی بھی ہے ۔ انسان اخوت کے نصب العین تک پہنچنے کی کتنی ہی کوشش کرے، پھر بھی نصب العین اور واقعیت میں کافی بعد رہتا ہے ۔ انسان نے اس نصب العین پر عمل درآمد کرنے کے لیے کئی ادارے قائم کر رکھے ہیں، اور اس کے متعلق ایک خاص نظریہ اور نقطۂ نگاہ متعین کیا ہے، لیکن یہ دونوں باتیں اس نصب العین کی حقیقی ماہیت سے کہیں فروتر ہیں ۔

اس حقیقت (یعنی نصب العین، عدل کے ہر عمل کی تکمیل بھی کرتا ہے اور اس کی نفی بھی) کا ادراک نے بھور کے خیال میں یوں کیا جا سکتا ہے کہ ہم ان قوانین کا جائزہ لیں جو زمان و مکان کی حدود میں عدل کی ماہیت کو ظاہر کرتے ہیں اور دوسری طرف سیاسی اداروں اور انتظامات کا مطالعہ کیا جائے جو ان قوانین پر عمل درآمد کرانے کے لیے وجود میں آتے ہیں ۔ ہر حالت میں ہمیں ''ہونا چاہیے'' اور ''ہوتا ہے'' میں مصالحت نظر آئے گی ۔ ایک طرف عدل کے قوانین و ذرائع ہیں جن کی مدد سے مساوات کے نصب العین کی روشنی میں انسانوں میں زیادہ سے زیادہ باہمی میل ملاپ حاصل ہوتا ہے ۔ دوسری طرف وہ اس نصب العین کی ایجابی نقیض ہیں ۔ مختلف ادارے اس لیے قائم کیے جاتے ہیں تاکہ انسان کی خود غرضی پر قابو پایا جائے لیکن ان کی ہر شکل انسان کی اس خود غرضی کے باعث محدود ہو کر رہ جاتی ہے ۔ اگر ہم کسی طرح مساوات کو بہترین شکل دینے میں کامیاب بھی ہو جائیں تب بھی وہ انسان کی **اس** فطری

کم زوری کا شکار ہو جاتی ہے کہ اس کی نظر محدود ہے اور وہ ایک کلی تناظر حاصل کرنے کی قوت سے محروم ہے۔ استبعاد کے اس پہلو کو واضح کرنے کے لیے نے بھور نے بیمۂ بے روزگاری کے قانون کی مثال پیش کی ہے[1]۔ اس طرح کے ہر قانون میں دو مختلف مفادات میں مصالحت کرنا ضروری ہوتا ہے۔ ایک طرف عوام کی یہ اخلاقی ذمہ داری کہ وہ بے روزگاروں کی مصیبت کا مناسب تدارک کریں اور دوسری طرف برسر روزگار لوگ ہیں جو بیمے کے تمام اخرجات اپنی جیب سے دیتے ہوئے گھبراتے ہیں۔ جو قانون بھی بنے گا وہ اس مصالحت کے باعث صحیح عدل کا مکمل نمونہ پیش کرنے سے قاصر ہوگا۔ اسی طرح سیاسی ادارے جو عدل کو عملی جامہ پہنانے کے لیے وجود میں آتے ہیں، عدل کے نصب‌العین اور عملی تقاضوں اور گروہی مفادات کے درمیان مصالحت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جب یہ مصالحت مؤخرالذکر مفادات کو مدنظر رکھ کر کی گئی ہو، وہ عدل کے منافی ہوگی۔ چونکہ مؤخرالذکر سے رعایت ناگزیر ہوتی ہے اس لیے ان ریاستی اداروں کی عملی کارکردگی میں بدی اور شر کے دو بڑے امکانات موجود ہوتے ہیں۔ اگر یہ ادارے زیادہ مضبوط ہوں جس کے باعث مرکزیت زیادہ ہو جائے تو جبر اور ظلم ظاہر ہوتا ہے اور افراد اور اقلیتی گروہوں کی آزادی پر برا اثر پڑتا ہے۔ اگر یہ ادارے کم زور ہوں تو جماعت کے متصادم مفادات میں توازن برقرار رکھنے کے لیے چونکہ کوئی غیر جانب دار قوت نہیں ہوتی اس لیے عام طور پر اس کا نتیجہ لاقانونیت اور نراج ہوتا ہے۔ نے بھور کا خیال ہے کہ جمہوریت نے سیاست کے نظریے اور عمل میں دو اہم عناصر کا اضافہ کیا ہے۔ اول وہ قدیم اشراقی تصور کو رد کرتی ہے جس کے مطابق حکومت کا حق صرف ان لوگوں کو پہنچتا ہے جن کو سماج میں ایک مراعاتی مقام حاصل ہو۔ اس کے مقابلے پر جمہوریت نے یہ تصور پیش کیا کہ حکومت ان لوگوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیے جو بلاواسطہ عوام کے سامنے ذمہ دار ہوں۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ ایک غیر عادل حکومت کی مخالفت کے حق کو دستوری طور پر تسلیم کرتی ہے۔

نے بھور کہتا ہے کہ حکومت کے متعلق ہمارے رویے کی اساسی تشکیل بعد کے کیلوینی مفکرین نے کر دی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ ایک اچھی ریاست کا معیار صرف یہ نہیں کہ وہ امن و امان قائم رکھ سکے بلکہ یہ ہے کہ وہ

۱۔ ایضاً صفحہ ۲۶۹ و ما بعد۔

عدل و انصاف سے حکومت چلائے ۔ اس اعلیٰ مقصد کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ حکومت کے ہر عمل پر آزادانہ جمہوری تنقید ہو ۔ اس کے باعث انصاف کے صحیح مفہوم کی وضاحت اور اس کے مضمرات کا اظہار ہو سکے گا ۔ مؤخرالذکر ذمہ داری کو پورا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان لوگوں اور عوامل کے خلاف قوت استعمال کریں جو ہمیں زیادہ ناانصافی کی طرف دھکیلیں ، خواہ یہ ناانصافی ہمارے داخلی عوامل کے باعث ہو یا وہ غیر ملکی دشمن ملکوں کے باعث ہو ۔ اس بنا پر نے بھور کا خیال ہے کہ اھنسا یا عدم تشدد (pacifism) کا نظریہ اساسی طور پر غیرذمہ داری کا مظہر ہے ۔ اس موہوم یقین کی بنا پر کہ محبت کا نصب العین اس مادی دنیا میں قابل حصول ہے ، اس نظریے کا حامی استبداد کے آگے سر تسلیم خم کر دیتا ہے اور اس طرح انسانوں کے لیے ایسا ماحول پیدا کرتا ہے جہاں آزادی اور اخوت کی جد و جہد موجودہ حالات سے بھی زیادہ مشکل ہو جاتی ہے ۔

اس تمام بحث کا خلاصہ نے بھور ان الفاظ میں پیش کرتا ہے : ''اپنی تقدیر کے متعلق صحیح تصور کا انحصار اس حقیقت کے عاجزانہ اقرار پر ہے کہ ہماری قوت و استعداد اور ہمارا علم محدود ہیں ۔ قابل اعتماد علم درحقیقت خدا کے فضل کا نتیجہ ہے ۔ پھر ایمان ہماری جہالت کی تکمیل کرتا ہے ، اگرچہ اسے علم کی طرح یقین کا دعویٰ نہیں ہوتا ۔ عجز و انکسار ہمارے غرور کو ختم کرتا ہے ، اگرچہ اس سے امید کا دیا نہیں بجھنے پاتا[۱] ۔''

ماوراء فطریت اور سماجی مسائل

موجودہ سماجی مسائل کے متعلق ماوراء فطریت کا نقطۂ نگاہ بیان کرنے میں زیادہ تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ۔ اس مکتب کے مفکرین چند اساسی اصولوں اور چند مشہور بدیہی نتائج میں مشترک موقف رکھتے ہیں ۔ لیکن ان کے علاوہ ان کی تعبیروں میں کافی اختلافات موجود ہیں ۔ خود نے بھور کے اہم ترین موقف کو ہم محبت اور عدل کے نصب العین کے تصور اور ان کے باہمی (مبہم) تعلق کی تشریح میں بیان کر چکے ہیں ۔

اس مکتب کا مرکزی اصول ـــــ جو اس تحریک کو آزاد خیالی

---

۱ ۔ ایضاً صفحہ ۳۲۱ ۔

سے نمایاں طور پر متمیز کرتا ہے ـــــ یہ ہے کہ انسان کی بھلائی اور سعادت کا معیار نہ اس کی ذات میں ہے اور نہ کسی ایسی چیز میں ہے جس کو وہ اپنے تجربے سے دریافت کر سکتا ہے بلکہ اس کا صحیح منبع خدا کی ذات ہے۔ خدا صداقت کا ماورائی سرچشمہ ہے اس لیے اس کی نگاہ میں صداقت کے تمام انسانی معیار ایک حیثیت سے غلط ہیں؛ اس لیے وہ ان معیاروں کو ایک ایسے معیار کی مدد سے درست کرتا ہے جس تک انسان اپنی ذاتی کوشش سے نہیں پہنچ سکتا۔ اسی طرح خدا خیر و سعادت کا ماورائی سرچشمہ ہے۔ اس روشنی میں انفرادی تکمیل اور سماجی تعلقات کے تمام انسانی نصب العین بالکل ناکافی اور قدرے غلط اور نامکمل ہیں۔ صحیح سعادت کا حصول اور اس کی تلاش صرف اسی کی راہنمائی سے ہو سکتی ہے؛ اور یہ راہنمائی وہ وحی ہے جو بائیبل میں موجود ہے؛ خاص طور پر خدا کی انسان کے لیے محبت کا اظہار جو مسیح کے مصلوب ہونے میں ملتا ہے۔ اس نقطۂ نگاہ اور پروٹسٹنٹ اساسیت میں فرق یہ ہے کہ جہاں اساسیت کے نقطۂ نگاہ سے بائیبل تمام اخلاقی اور سماجی مسائل کا مکمل حل پیش کرتی ہے، جدید مافوق الفطریت کے حامی تاریخ اور بشریات کے تجرباتی مطالعے اور حاصل شدہ حقائق سے بھی مدد لینے کے لیے تیار ہیں[1]۔ انہیں پورا یقین ہے کہ یہ حقائق ان اساسی صداقتوں کی تصدیق کرتے ہیں جو کلام اللہ میں بیان کی گئی ہیں۔ ان صداقتوں کی تفصیلی تعبیر میں وہ ان حقائق سے پورا فائدہ اٹھاتے ہیں جو انسانی عمل کے دیانت دارانہ اور حقیقی جائزے سے حاصل ہوتے ہیں۔ خود بائیبل ہمیں زندگی کے روز مرہ کے مسائل میں واضح طور پر کوئی ہدایت نہیں دیتی۔ وہ تو صرف ایک عمومی حکم دیتی ہے۔ ہر عمل یا فیصلے میں اس حکم کی تابعداری کرتے وقت ہمیں ہر قسم کی مدد کی ضرورت ہے جہاں سے بھی وہ حاصل ہو سکے۔ ایسے مواقع پر (جس طرح کہ مثلاً تنقید معنوی کے معاملے میں) مافوق الفطریت کی لچک (tentativeness) اس کو سائنسی انکشافات سے مطابقت قائم رکھنے میں مدد دیتی ہے جو اساسیت کے لیے شاید بہت مشکل ہے۔

لیکن جب ہم اس مرکزی اصول کی مختلف تعبیروں کا مطالعہ کرتے

---

۱ - کارل بارتھ (Karl Barth) اس معاملے میں اساسین کے موقف کی تائید کرتا ہے۔

ہیں جو اس مکتب فکر کے سرکردہ راہنماؤں نے پیش کی ہیں تو ہمیں بے شمار اختلافات کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔ برونر نے اس اصول کی تاویل کچھ اس طرح کی ہے جو ہمیں آگسٹائن اور کیاون کے نظریات کی یاد دلاتی ہے ۔ جب وہ اس اصول کی روشنی میں تفصیلی مسائل پر بحث کرتا ہے تو قدیم پروٹسٹنٹ اصولوں کی آواز بازگشت نمایاں طور پر سنائی دیتی ہے ۔ انسان کی حقیقی سعادت خدا کی رضا میں مضمر ہے ۔ یہ چیز اسے تبھی حاصل ہوتی ہے جب وہ اپنی سعادت کا تعین خود اپنی نفسانی خواہشات کی روشنی میں کرنے کی بجائے خدا کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دے ۔ اس خدائی حکم کی روح اس کے اخلاقی مضمرات کی روشنی میں یہ ہے کہ خدا سے محبت کی جائے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے ہمسائے سے محبت اور اس کی خدمت کی جائے ۔ مروجہ سماجی اداروں کو مدنظر رکھتے ہوئے (جن کے ذریعے اس جذبے کا اظہار ہو سکتا ہے) اس حکم کا کیا مفہوم ہوگا ؟ اس سے مراد یہ ہوگی کہ ہم ان اداروں کو ، خاص طور پر خاندانی اور معاشی ڈھانچے کو ، تخلیق کائنات کے خدائی نظام کا ایک جزو سمجھیں ۔ اپنے ہمسائے سے محبت اور اس کی خدمت کرنے کا مفہوم یہ ہوگا کہ اپنے منصب اور پیشے کی ذمہ داریوں کو ایک مذہبی فریضہ سمجھتے ہوئے ادا کریں ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ موجودہ اداروں میں جو برائیاں موجود ہیں یا جو برائیاں مرور زمانہ سے ابھرتی رہیں ، ہم ان کو خاموشی سے برداشت کرتے چلے جائیں ۔ خدا جہاں ان اداروں کا خالق ہے وہاں وہ ان کا اصلاح کنندہ بھی ہے اور انسانی نجات کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی موجودہ ہیئت کے خلاف آواز اٹھائی جائے ، ان کو ختم کیا جائے اور ان کی جگہ بہتر ادارے عالم وجود میں لائے جائیں[1] ۔

ان دونوں معاملات میں نے بھور کی تاویل مختلف ہے ۔ وہ غیر مشروط طور پر یہ کہنے کے لیے تیار نہیں کہ انسان کی سعادت کا تعین مشیئت مطلقہ کے ہاتھوں ہو چکا ہے ۔ اس کا مطلب تو گویا یہ ہوا کہ خارج سے ایک فیصلہ اس پر عائد کیا جا رہا ہے جس سے گویا تقدیر کے فیصلے کی طرح کوئی چارہ نہیں ۔ خدا کی ماورائیت کے باوجود انسان اور

---

۱ ۔ ”خدائی حکم“ مترجمہ ڈی ۔ وائی اون (Wyon) صفحات ۵۶ ، ۸۳ ، ۲۰۵ ، ۲۱۴ و مابعد ۔ ”عیسائیت اور تمدن“

خدا میں ایک رابطہ اور تسلسل موجود ہے ۔ ہمارا یہ تصور صحیح ہے کہ خدا کی ذات ان تمام صفات و کمالات کی جامع ہے جس کی ایک ہلکی سی جھلک ہمیں انسانوں میں نظر آتی ہے ۔ پس جب وحیٔ خداوندی انسان سے محبت کا تقاضا کرتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی آمر مطلق ہم سے سوچے سمجھے بغیر فرماں برداری کی توقع رکھتا ہے ، بلکہ یہ ایک ایسی حقیقت کا برملا اظہار ہے جسے انسان اپنے لیے موجب سعادت سمجھتا تھا لیکن اس وحی کی غیر موجودگی میں شاید اس کی صحیح حیثیت معلوم کرنے سے قاصر رہتا ۔ اور جب نے بھور جدید زمانے کے اہم سماجی مسائل پر بحث کرتا ہے تو اس کی فکر میں اس امر کا شعور موجود ہے کہ محبت اور عدل کے مابین ایک طرف ناگزیر کشمکش اور دوسری طرف اثباتی ہم آہنگی کار فرما ہے ۔ محبت کے نصب العین کے زیر اثر اور زیر راہنمائی عدل کی قلب ماہیت ہوتی رہتی ہے لیکن اکثر مرتبہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض سماجی فیصلوں میں ہم بہترین ممکنہ اضافی عدل کی خاطر محبت کے تقاضوں سے چشم پوشی کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں ۔ اس نظرے کو اس نے اپنی کتاب ''بااخلاق انسان اور بد اخلاق معاشرہ'' میں ایک مبالغہ آمیز (اور کچھ قنوطی) شکل میں پیش کیا ہے ۔ یہی نظریہ اس کی بعد کی تمام تصنیفات میں پایا جاتا ہے ۔ اس کا یقین ہے کہ جب زندگی کے معاشی اور سیاسی دائروں میں ترقی کے طریقے کا حقیقی جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مطلق اہنسا کا نظریہ (جیسا کہ مثلاً پہاڑی کے وعظ سے مستنبط ہوتا ہے) نہ صرف بے کار ہے بلکہ اس اضافی عدل کے حصول میں مانع ہوتا ہے جو موجودہ حالات میں دوسرے متبادل ذرائع سے قابل ترجیح ہے ۔

جب ہم سیاسیات اور معاشیات کے ان اساسی مسائل پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس جدید مافوق‌الفطریت کے راہ نما عمومی طور پر جمہوری اشتراکیت کے حامی ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ سیاسی اور معاشی مسائل کا بہترین حل اسی نظام زندگی سے ممکن ہے ۔ ایک زمانے میں نے بھور نے اپنے موقف کا اظہار اس نعرے سے کیا تھا ۔ ''الٰہیاتی طور پر ہم دائیں بازو سے تعلق رکھتے ہیں اور سیاسی طور پر بائیں بازو سے'' لیکن جب بعد میں انہیں معلوم ہوا کہ اشتراکیت بہت جلد آمرانہ کلیت کی شکل اختیار کر لیتی ہے یا اس سے تعاون کرنے پر تیار ہو جاتی ہے جیسا کہ فسطائی اور اشتمالی نظاموں سے ظاہر ہوتا ہے تو انہوں نے اپنا مبالغہ آمیز اشتراکی جوش جو

آج سے بیس برس پہلے زیادہ نمایاں تھا ، کچھ محدود کر لیا - اب وہ اشتراکی طریق کار پر زیادہ زور دیتے ہیں جس کی مدد سے جمہوریت کا بقا و تحفظ زیادہ ممکن ہے -

پس جہاں تک سیاسی جمہوریت کی اساسی صحت کا تعلق ہے ، تمام مفکرین متفق ہیں بلکہ یوں کہنا بہتر ہوگا کہ مغرب کا ہر مذہبی مفکر خواہ وہ کسی نظام فکر سے تعلق رکھتا ہو (سوائے کیتھولک کے) ، اس معاملے میں یہی رائے رکھتا ہے - جمہوریت کا تقاضا یہ ہے کہ ہر انسان کو اپنی آزادی کے اظہار کا حق ہو اور اسی طرح وہ دوسروں کی آزادی کے حق کا تحفظ کرے - درحقیقت یہ انسانی فطرت کے صحیح تقاضوں کو سیاسی طور پر عملی شکل دینے کا نام ہے - سیاسی دائرۂ عمل میں انسان اس طرح وہ فرض ادا کرتا ہے جس کا تقاضا خدائے تعالیٰ اس سے کرتا ہے - جہاں تک جمہوریت کو اشتراکی شکل دینے کا تعلق ہے ، یہ تمام مفکرین جمہوریت کی اس متشدد انفرادیت کے خلاف ہیں جو کبھی پہلے مروج تھی ——— وہ انفرادیت جس نے اساسیت اور آزاد خیالی دونوں کو متاثر کیا - ایسے تصورات میں یہ نقص ہے کہ انہوں نے عیسائی نصب‌العین کو بالکل غلط سمجھا - عیسائیت کے لیے فرد کی حیثیت محض ایک راہب کی سی نہیں جو لوگوں سے علیحدہ رہ کر تنہائی کی زندگی بسر کرتا ہے ، بلکہ اس کے سامنے ''آزاد انسانوں کی ایک امت ہے[۱] ''- لیکن جب ہم سیاسی اور معاشی تشکیل جدید کے عملی مسئلے کا مطالعہ کرتے ہیں تو ان مفکرین کی تشریح و توضیح میں اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں - مثلاً نے بہور کا یقین ہے کہ مساوات کا نصب‌العین ایک صحیح معیار ہے جس کی روشنی میں ہم اس تشکیل نو کو عملی شکل دے سکتے ہیں - اس کا خیال ہے کہ ماضی میں سماجی اصلاح کی طرف جو اہم قدم بھی اٹھایا گیا ، اس سے جہاں جہاں عدم مساوات تھی اسے کسی حد تک ختم کر دیا گیا - اب جس جگہ مساوات موجود نہیں تو اس سلسلے میں ہمارے سامنے سوال یہ ہے کہ جہاں تک عیسائی نقطۂ نگاہ سے انسانی فطرت کا علم معلوم ہے ، کیا اسے روا رکھا جا سکتا ہے ؟ اس سوال کا عمومی جواب نفی میں ہے - اس کے برعکس برونر کا خیال ہے کہ مساوات کا نصب‌العین اپنے منطقی لوازمات کے ساتھ ممکن‌العمل نہیں - وہ اس اساسی عیسائی عقیدے

---

۱ - ای برونر (Brunner) - ''عیسائیت اور تمدن'' جلد ۲ ، صفحہ ۱۳۴

پر شک نہیں کرتا کہ خدا کی نگاہ میں تمام انسان برابر ہیں ۔ لیکن اس کا خیال ہے کہ تمام انسانوں کا معاشرہ اس وقت تک صحیح طور پر بار آور نہیں ہو سکتا جب تک خاص مناصب کے لیے خاص حقوق متعین نہ کیے جائیں ۔ وہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ عدم مساوات کے بغیر صحیح اجتماعیت اور اتحاد عمل (fellowship) قائم ہی نہیں ہو سکتا ، اگرچہ جس تفاوت کا وہ یہاں ذکر کرتا ہے وہ قابلیتوں اور استعداد کا تفاوت ہے نہ کہ حقوق کا تفاوت[1] ۔

یہ صحیح ہے کہ جدید مافوق‌الفطریت کے موقف کے سماجی مضمرات کے سلسلے میں ابھی بہت کام ہونے والا ہے لیکن اس کے باوجود ان مسائل میں مکمل اتفاق کی توقع کرنا بھی عبث ہے ۔

جدید مافوق‌الفطریت کے اہم متنازعہ فیہ مفروضات

۱ ۔ انسان کی اخلاقی حیثیت سے متعلق مفروضات :

(ا) انسان گناہ کا پلندہ ہے جس کے باعث وہ صداقت اور سعادت کو حاصل نہیں کر سکتا اور اسی کے باعث وہ ان دونوں تصورات کو سمجھنے سے قاصر ہے ۔

(ب) خود اپنی کوشش سے وہ گناہ سے نجات حاصل نہیں کرسکتا ۔

۲ ۔ مابعدالطبیعیاتی اور تاریخی مفروضات :

(ا) خدا انسان کے زمانی تجربے اور پرہوس اور متعصب عقل سے ماوراء ہے لیکن ان اشخاص پر جو ایمان کے زیور سے آراستہ ہوتے ہیں ، وہ فضل و کرم کی بارش کرتا ہے تاکہ وہ نجات پا سکیں ۔

(ب) یہی وہ خدا ہے جس کا کلام بائیبل میں موجود ہے ۔ اس کی ذات کا اظہار خاص طور پر مسیح کی زندگی میں ملتا ہے جو انسانوں کی محبت کے باعث مصلوب ہوا ۔

(ج) خدا فطرت کے مظاہر کے ذریعے سے بھی انسان سے ہم کلام

---

۱ ۔ ایضاً صفحہ ۶۷ ۔ "حکم خداوندی" ۔ صفحہ ۲۱۳ ۔ نے بہور "انسان کی ماہیت اور تقدیر" جلد ۲ ، صفحہ ۲۵۴ و مابعد

ھوتا ھے لیکن جب تک وہ گناہ کی آلودگی سے پاک نہیں ھوتا وہ ان مظاھر کی صحیح تعبیر و تاویل نہیں کر سکتا ۔

۳ ۔ مذھبی علم و استناد سے متعلق مفروضات :

(ا) ھر عیسائی کو اختیار ھے کہ وہ اپنے حالات کے مطابق کلام الٰہی کی تعبیر کرے ۔

(ب) بائیبل کی کوئی مستند اور آخری تعبیر نہیں ۔ ھمارا فرض ھے کہ ھم اس کے پیغام کے سامنے دیانت داری اور عجز و انکساری سے سرتسلیم خم کر دیں ۔ ھمیں معلوم ھوگا کہ اس کے نتائج قطعی اور آخری نہیں ۔

(ج) الٰہیات کا مقصد یہ ھے کہ انسان اپنی پاکیزہ اور نجات یافتہ عقل کو کلام الٰہی کی خدمت کے لیے وقف کر دے اور اس طرح موجودہ دور کی پریشانیوں کو حل کرنے میں مدد دے ۔

۴ ۔ اخلاقی مفروضات :

(ا) مسیح کی محبت آمیز قربانی انسانی سعادت کا معیار ھے ۔

(ب) انسان کا فرض ھے کہ خدا کی خدمت کرے اور اس کا طریقہ یہ ھے کہ بنی نوع انسان کی خدمت محبت سے کی جائے ۔

حصہ سوم

مذہبی فلسفے کے اساسی مسائل

باب سیزدہم

مذہبی علم کی وسعت اور تیقن

اس وقت تک ہم نے مختلف مذہبی مکاتیب فلسفہ کے بڑے بڑے متنازعہ فیہ مسائل کا تنقیدی جائزہ نہیں لیا اور ان مسائل کی ماہیت کا ہی تعین کیا ہے ۔ کہیں کہیں ہم نے بعض مسائل کی توضیح کی کوشش ضرور کی ہے ۔ اس کے علاوہ ہر باب کے آخر میں ہم نے ہر زیر بحث مکتب فلسفہ کے متنازعہ فیہ مفروضات کا ذکر کیا ہے ، اس طرح کہ ان کا تنقیدی تقابل کیا جا سکے ۔ اس آخری حصے میں ہم بلا واسطہ تقابلی مطالعہ کرتے ہیں اور ان مسائل کا جائزہ لیتے ہیں جن کے باعث یہ مختلف دینی مکاتیب فلسفہ ایک دوسرے سے مختلف اور متمیز ہوتے ہیں ۔ استدلال و تشریح میں ہمارا رویہ غیرجانب دارا نہ ہوگا ۔ اس بحث کا یہ مقصد نہیں کہ ناظرین کو اس رائے سے متفق کرنے کی کوشش کی جائے جو مصنف کے نزدیک درست ہے بلکہ یہ کہ متنازعہ فیہ مسئلے کے مرکزی تخیل کو واضح کیا جا سکے ۔ یہ صحیح ہے کہ مکمل غیر جانب داری کسی کے لیے بھی ممکن نہیں لیکن اس نصب العین تک پہنچنے کی کوشش ضرور کی جائے گی ۔ توقع ہے کہ ناظرین اس آخری حصے کے تعصبات کی نشان دہی کرسکیں گے ۔ ناظر کو چاہیے کہ وہ ان کے مطالعے کے بعد ایسا موقف اختیار کرے جو مذہبی مسائل کا تشفی بخش حل پیش کر سکے ۔ اس جگہ ہم پانچ اہم مسائل کا جائزہ لیں گے ۔ وہ آپس میں اس طرح مربوط ہیں کہ بظاہر کوئی اساس ایسی معلوم نہیں ہوتی جس کی روشنی میں ہم کہہ سکیں کہ پہلے اس مسئلے کو لینا چاہیے اور اس کے بعد دوسرے کو ۔ ماقبل و مابعد کا انتخاب محض امتیازی ہے ۔

اگر ہم کیتھولک فلسفے پر ایک نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ اس کی رو سے انسانی عقل اپنی حدود اور متناہیت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے اور اس لیے وہ اپنی تکمیل کے لیے وحیٔ خداوندی کا تقاضا کرتی ہے ۔ کیتھولک نقطۂ نگاہ کی رو سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا ایک مشخص ذات ہے ، روح انسانی اپنی غیر مادی ماہیت کے لحاظ سے لافانی ہے ۔ اپنی فطرت

کی رو سے اس کی تقدیر مافوق الفطری ہے ، کیونکہ اس تقدیر کا انحصار بعض ایسے حالات و ماحول پر ہے جو انسانی دسترس سے باہر ہیں اور آسے ایک ایسے علم کی احتیاج ہے جسے انسان کی فطری عقل (جو اب تک اس کے لیے مناسب راہ نما تھی) مہیا نہیں کر سکتی ۔ ان مفروضات کی بنا پر یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ عقل کو مافوق‌الفطری وحی کی ضرورت ہے اور چونکہ خیر اور محبت خدا کی صفات میں سے ہیں اس لیے ہمیں یقین ہے کہ ایسی وحی جو اس کی ذات کا تقاضا ہے ، موجود ہے ۔ اس کے بعد انسانی عقل اپنی صلاحیت کے بل بوتے پر مختلف دعووں کے درمیان فیصلہ کر سکتی ہے ۔

اس نتیجے تک پہنچنے کے لیے اہم ترین تصور یہ ہے کہ انسانی عقل جب تک اسے خدا کی راہ نمائی حاصل نہ ہو ، محدود ہے ۔ اس کا علم متناہی ہے ، لامتناہی نہیں ۔ یہ متناہیت دو قسم کی ہے ۔ ہر آدمی اپنی زندگی کا آغاز علم کے بغیر کرتا ہے ۔ جو کچھ علم اسے حاصل ہوتا ہے وہ زندگی کے تجربات کے ذریعے ہوتا ہے ۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کسی ایک لمحے میں انسان بہت سی باتوں سے ناواقف ہوتا ہے جو بعد کے تجربات سے اسے حاصل ہوتی ہیں ۔ کسی شخص کی زندگی اتنی طویل نہیں ہوتی کہ اس کا تجربہ مکمل ہو سکے اور پھر جتنی بھی زندگی اسے میسر آتی ہے اس میں بھی اسے وہ مواقع میسر نہیں آتے جن کی مدد سے وہ علم حاصل کر سکے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ متناہیت ہمیشہ قائم رہتی ہے ۔ کوئی شخص بھی اپنی صلاحیت اور استعداد کے مطابق علم حاصل نہیں کرتا ۔ انسان کی یہ متناہیت ہر سنجیدہ فلسفے نے تسلیم کی ہے ۔ لیکن کیتھولک مفکرین کا خیال ہے کہ انسانی ذہن اس کے علاوہ اور بھی کئی اہم حدود کا پابند ہے ۔ اس کی متناہیت کی وجہ صرف یہ نہیں کہ اسے اپنی استعداد سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کا وقت اور موقع نہیں ملتا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کی متناہیت کا باعث اس استعداد کی ماہیت ہی ہے ۔ چونکہ علم کا اولین موضوع مادی اشیاء ہیں جن کا ادراک حواس کے ذریعے ہوتا ہے اور پھر وہ ان سے عمومی مجردات حاصل کرتا ہے ، اس لیے اس کا علم اس زندگی میں مادے اور محسوساتی تصورات سے کلی طور پر آزاد نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح موت کے بعد کی زندگی میں انسان کی قوت فہم خدائی نور کے بغیر بہت ناقص ہوگی ۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسانی علم کی متناہیت محض اتفاقی نہیں بلکہ اساسی اور لازمی حیثیت رکھتی ہے ۔ اس کی قوت فہم پیدائشی کم زوری کے باعث

متاثر ہوتی ہے ۔ اکثر دوسرے نظام ہائے فلسفہ اس قسم کی متناہیت کو تسلیم نہیں کرتے اور اس لیے یہ موضوع مذہبی فلسفے کا ایک اہم مسئلہ ہے ۔

کیتھولک مفکرین کے لیے یہ تمیز اہم ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ انسان کی متناہیت دونوں قسم کی ہے اور اس لیے حقیقی فلاح ہدایت خداوندی کے بغیر ممکن نہیں ۔ لیکن اگر متناہیت کی صرف پہلی قسم کو تسلیم کیا جائے تو کیتھولک موقف کے خلاف اعتراض کی شکل یوں ہوگی : اس میں شک نہیں کہ صحیح خیر اور اس کے حصول کا جو علم بھی ہم رکھتے ہیں ، وہ نامکمل ہے اور جزوی طور پر غلط بھی ہے لیکن کوئی علم فی نفسہ انسان کی قوت حصول سے ماوراء نہیں ، اس لیے ہمیں چاہیے کہ ان معاملات میں ہدایت کے لیے مافوق‌الفطرتی علم پر بھروسہ کرنے کی بجائے اپنے علم کو اپنی پوری استعداد کے مطابق توسیع دیں ۔ لیکن اگر انسانی علم فی نفسہ ناقص ہے تو پھر یہ جواب کافی نہیں ۔ اگر اس ناگزیر کم علمی اور جہالت کو حکیم مطلق کی وحی کی مدد سے درست کرنے کا امکان موجود ہے تو پھر یقیناً ہماری فلاح اسی میں مضمر ہے ۔

ظاہر ہے کہ یہاں ایک اہم مسئلہ درپیش ہے ۔ اس معاملے میں مذہبی فلسفے کے تمام مکاتیب اساسی حیثیت میں کیتھولک نظام فلسفہ سے مختلف ہیں ۔ مسئلہ یہ ہے : اگر انسانی عقل فی نفسہ ناقص ہے یعنی اس کا نقص وقت کی قلت اور مناسب قوتوں کی کمی کے باعث نہیں تو پھر ہمیں یہ کیسے اطمینان ہو سکتا ہے کہ ہمارا وہ استدلال جس کی رو سے ہم رب کائنات کے وجود کا اثبات کرتے ہیں ، صحیح ہے ؟ ہم اس مسئلے کو دوسری شکل میں یوں بیان کر سکتے ہیں : اگر ہم اس نتیجے تک پہنچنے میں پوری طرح حق بجانب اور اہل ہیں اور پھر اس نتیجے کے صحیح ہونے پر مطمئن بھی ہیں تو پھر اسی قوت استدلال کو ہم جاری کیوں نہیں رکھ سکتے اور اس طرح کی مدد سے ان تمام مسائل کا حل معلوم کریں جو ہماری سعادت اور بھلائی کے لیے ضروری ہیں ؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمیں زیادہ علم کی ضرورت ہے لیکن کیا ہمیں حق پہنچتا ہے کہ ہم اس علم کے حاصل کرنے کی استعداد پر شک کریں جو ہمیں حاصل ہو سکتا ہے ، جب کہ ہم پہلے ہی چند اساسی حقائق تک پہنچ چکے ہیں ؟ کیا آپ کا خیال ہے کہ ہم زیادہ علم حاصل کرنے کے اہل نہیں کیونکہ ہماری عقل فی نفسہ اس کی استعداد

نہیں رکھتی ؟ اگر معاملہ ایسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حاصل شدہ نتائج بھی قابل اعتماد نہیں ۔ اگر بلند ترین سعادت حاصل کرنے کے صحیح طریقے کا علم عقل کے لیے ممکن نہیں تو یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا پیش کردہ استدلال جس سے ہم خدا کی ذات کا اثبات کرتے ہیں (وہ خدا جس نے ہماری اس کمزوری کو رفع کرنے کے لیے وحی کا سلسلہ شروع کیا ہے) وہ بھی یقیناً غلط ہو ۔ غرض اگر ہم فرض کر لیں کہ انسانی ذہن فی نفسہ اہل ہے تو مناسب وقت اور مناسب ماحول میسر آنے پر وہ تمام مسائل کو حل کر سکتا ہے اور کسی مافوق‌البشر ذہن کی وحی کی ضرورت نہیں ۔ لیکن اگر وہ فی‌نفسہ اہل نہیں تو وہ اس نتیجے تک پہنچنے میں کہاں تک حق بجانب ہے کہ مافوق‌الفطرتی مدد موجود ہے ؟ اس نتیجے تک پہنچنے میں وہ خاص حسی ادراکات اور علتی تشریح کے متعارفات استعمال کرتا ہے جو ذہن کی اساسی متناہیت کے باعث ہر لمحہ غلطی کا شکار ہوتے رہتے ہیں ۔

اس اعتراض کا جواب کیتھولک فلاسفہ یہ دیتے ہیں کہ جہاں تک ذہن انسانی کے عمل کا انحصار حسی ادراکات پر ہے ، وہ اساسی طور پر ناقص ہے ۔ لیکن وہ مابعدالطبیعیاتی متعارفات جن کی مدد سے ہم علت اولیٰ کے وجود اور اس کی اساسی صفات کو مستنبط کرتے ہیں ، وہ اس نقص سے مبرا اور مطلق طور پر صحیح ہیں اور اس حقیقت کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ۔ ذہن کی فطری کمزوری کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ ہم ان نتائج کے یقینی ہونے پر شک کریں ۔ اس کا اثر صرف آن نتائج کی وسعت (Scope) یا دائرۂ اثر پر ہوتا ہے جن کو ہم اس کی مدد سے حاصل کرتے ہیں اور اس طریق کار پر ہوتا ہے جس سے ان نتائج کو ذہن کے لیے قابل فہم بنایا جاتا ہے ۔ چنانچہ ہم ہر قسم کے شک کے بغیر خدا کی ہستی اور اس کی صفات مثلاً حکمت ، مشیت اور نیکی کو ثابت کر سکتے ہیں ـــــ یہ حقیقت ان کے باقی ماندہ اہم ترین دعووں کو تسلیم کرنے کے لیے کافی ہے ۔

اس نقطۂ نگاہ کو سامنے رکھتے ہوئے مندرجہ بالا مسئلے کو زیادہ واضح الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے ۔ ہم فرض کیے لیتے ہیں کہ یہ علتی متعارفات بالکل صحیح ہیں [1] اور خدا جو لامحدود خیر کا حامل ہے ، موجود ہے ۔ لیکن اب سوال یہ ہے کہ کیا خدا کی صفت خیر اس نوعیت کی ہے کہ اس

---

۱ ۔ یہ بحث کہ یہ بدیہات صحیح ہیں یا نہیں ، بعد میں آئے گی ۔ باب ۱۴ ۔

نے انسان کی ہدایت کے لیے خاص وحی کا انتظام کیا ؟ خدا کے کمال لامحدود کی صفت سے تو یہ مستنبط نہیں ہوتا ۔ یہاں اس سے مشابہ ایک مثال دی جاتی ہے ۔ پالتو جانوروں کا انحصار انسان کی ذات پر ہے اور وہ انسان کو بہتر اور زیادہ کامل ہستی سمجھ کر اُن پر بھروسہ کرتے ہیں ۔ لیکن اس کے کمال سے یہ کسی طرح مستنبط نہیں ہوتا کہ اس سے ایسے افعال سرزد ہوں گے جو ان کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوں ۔ اُس سے یہ اعمال اس لیے سرزد ہوتے ہیں تاکہ وہ ان کے ذریعے اپنے مقاصد حاصل کر سکے اور اس معاملے میں وہ کلی طور پر حق بجانب ہے ۔ کیا انسان اور خدا کا باہمی تعلق بالکل اسی طرح کا نہیں ؟ —— یعنی آدمی کا وجود محض خدا کی عظمت و جلال کا مظہر ہے ۔

اگر ہم اس مثال کو غلط کہہ کر رد کر دیں اور کیتھولک فلاسفہ کے اس موقف کو تسلیم کر لیں کہ خدا کی صفت خیر کا تقاضا یہ ہے کہ وہ انسانوں کی سعادت کا خیال رکھے تو کیا ہم اس سے یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہوں گے کہ یہ صرف مافوق‌الفطرتی راہ نمائی کی ہی شکل اختیار کرے گی ؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ خدا کے نزدیک انسان کی بہترین بھلائی کا دار و مدار اس کی خود اعتمادی کو ترقی دینے پر ہو اور اس لیے وہ اسے اپنی استعداد اور صلاحیتوں کے حوالے کر دیتا ہے تاکہ وہ اپنی سعادت اور اس کے حاصل کرنے کے طریقوں کو خود دریافت کر سکے ؟ جب ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خدا کی صفت خیر کا مطلب یہ ہے کہ وہ انسان کو مافوق‌الفطرتی مدد مہیا کرے تو کیا اس میں یہ مفروضہ مضمر نہیں کہ ہم صرف یہی نہیں جانتے کہ وہ خیر ہے بلکہ یہ بھی جانتے ہیں کہ وہ خیر اسے اپنے مخلوق کے معاملے میں کن کن اعمال کی طرف راجع کرتا ہے ؟ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ خیر کے علم کے معاملے میں ہم اور خدا ایک ہی سطح پر ہیں ؟ اور جہاں ہم پورے اعتماد و وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ کون کون سے افعال اس خیر مطلق کی خصوصیات میں سے ہیں تو کیا اسی اعتماد اور وثوق سے اور اسی استدلال کی روشنی میں ہم یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ انسانوں کے معاملے میں کون سے افعال و اعمال اس قسم کے خیر کے حصول کا باعث بن سکتے ہیں ؟ اس معاملے میں کسی مافوق‌الفطرتی وحی کی ضرورت نہ ہوگی ۔ جب ہمیں معلوم ہے کہ ہماری نجات کے لیے خدا کو کیا کرنا چاہیے تو اسی دلیل کی بنا پر ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ اپنی نجات کے لیے

ھمیں کیا کرنا چاھیے ۔ دوسری طرف اگر ھم اس موقف کو تسلیم کریں کہ انسانی عقل اتنی ناقص ھے کہ وہ اپنی کوشش سے خیر مطلق تک راہ نہیں پا سکتی تو کیا ھم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وہ نہیں بتا سکتی کہ خدا کی لامحدود صفت خیر کیا ھے ؟ ـــ آیا وہ انسان کی راھنمائی کے لیے کسی خاص مدد کا انتظام کرے گی یا نہیں ؟ اگر ان تمام امور پر غور کیا جائے تو ھمارے سامنے یہ متبادل راستے موجود ھیں : اگر انسان کی عقل یہ فیصلہ کرنے کی اھلیت رکھتی ھے کہ ھماری ھدایت کے لیے وحی کا انتظام کرنا خدا کی صفت خیر کا تقاضا ھے تو اسے ایسی وحی کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہ اسی عقل کی مدد سے خیر کے حصول کے مناسب ذرائع بھی دریافت کر سکتی ھے ۔ اور دوسری طرف اگر عقل انسانی نجات کا راستہ دکھانے کی اھلیت نہیں رکھتی تو وہ بہ مرتبۂ اولی خدا کی ربوبیت کا اثبات کرنے سے قاصر ھے ـــ ھو سکتا ھے کہ یہ ربوبیت خیر سے متعلق ھمارے متناھی تصورات سے بالکل مختلف ھو اور ان تمام توقعات کو غلط ثابت کر دے جو ھم اپنے دل میں فرض کیے لیتے ھیں ۔

کیتھولک مفکر کے نزدیک وحی' خداوندی ایک واقعی حقیقت ھے جو بائیبل میں موجود ھے اور اس لیے ایسا استدلال جو اس حقیقت کو صحیح قرار دے ، بظاھر درست معلوم ھوتا ھے ۔ لیکن مخالفین کے نزدیک وحی کو ایک حقیقت واقعی تسلیم کرنا اس عقیدے پر منحصر ھے کہ اس کائنات میں کوئی خدا ھے جو اس طرح کی وحی بھیج سکتا اور بھیجنے کے لیے رضا مند ھے ۔ اگر ھم اس موخرالذکر عقیدے کو تسلیم نہ کریں تو کیا یہ ممکن نہیں کہ ھم اس موسومہ الہام و وحی کو آزاد خیالی کے مفروضات کی روشنی میں سمجھیں ؟ یعنی یہ وحی و الہام اسی طرح کے اخلاقی جوش و جذبے اور دیگر نفسیاتی عوامل کا نتیجہ ھے جس طرح ھمارے زمانے کی مذھبی تصنیفات ۔ اس حالت میں بائیبل میں مبینہ معجزات کی وھی حیثیت ھوگی جو مثلاً قدیم ادب میں بیان کردہ معجزات کی ھے ۔ اس طرح وحی کا کوئی مافوق‌الفطری منصب نہیں رھتا ۔ لیکن اس کے باوجود عیسائی کلیسا کا ارتقا ایک تاریخی حقیقت کے طور پر ھمارے سامنے موجود ھے جس کی مناسب تشریح پیش کرنے کی ضرورت ھے ۔ اگر دوسری کامیاب مذھبی تحریکوں کو دیکھا جائے تو معلوم ھوگا کہ ان کا آغاز بھی اسی طرح چند آدمیوں کی کوشش سے ھوا حالانکہ حالات ان کے لیے قطعاً سازگار نہ تھے ۔ ایسی حالت میں عیسائیت کے لیے یہ

دعویٰ کرنا کہ وہ محض مافوق الفطری اسباب کے باعث معرض وجود میں آنی اور کامیاب ہوئی ، محض تعصب اور جانب داری کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے ۔ بعض ایسے مفکر موجود ہیں جو ایک مشخص ذات خداوندی کے وجود کے قائل ہیں لیکن جو کسی خاص کتاب یا تاریخی تحریک کو اس کے نازل کردہ الہام و وحی سے منسوب کرنا تسلیم نہیں کرتے ۔ ان کے نزدیک تمام الہامی مذاہب یکساں طور پر غلط ہیں اور فطری الٰہیات ہی کافی ہے ۔ ان کے خیال میں خدا خیر مطلق ہے لیکن اس خیر کا بہترین اظہار اس فطرت کے نفع بخش نظام میں نظر آتا ہے جو ہر انسان کی آنکھوں کے سامنے ہر جگہ موجود ہے ۔ وہ اس کا اظہار کسی کتاب میں نہیں مانتے جو کسی خاص جغرافیائی ماحول کے لوگوں کے لیے مخصوص ہو ۔ اس سے چند ایسی مشکلات پیدا ہوتی ہیں جو ان کے خیال میں کوئی عقل مند آدمی حل نہیں کر سکتا ۔

ان اعتراضات کی روشنی میں کیتھولک فلسفیوں کے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ کیا وہ اپنے اس موقف کو دوسروں کے لیے قابل فہم اور قابل تسلیم شکل میں پیش کر سکتے ہیں کہ انسانی عقل ابتدائی منزل میں تو اس کی اہل ہے کہ چند اہم امور کے متعلق یقینی علم حاصل کر سکے لیکن بعض دوسرے معاملات میں وہ ناقابل اعتماد اور اساسی طور پر نااہل ہے ؟ حقیقت یوں معلوم ہوتی ہے کہ وہ عقل جس پر بھروسہ کیا جاتا ہے ، محدود اور متناہی ہے لیکن جب وہ اپنے آپ کو مشکلات میں محصور پاتی ہے تو بجائے تشکیک اور لاادریت کے وہ ایمان کا آسرا لے لیتی ہے ۔

عقل کی اہلیت کے معاملے میں دو متبادل نظریات ہیں ۔ ایک تو یہ ہے کہ وہ نجات کا علم حاصل کرنے کی بالکل اہل نہیں ۔ یہ موقف راسخ العقیدہ پروٹسٹنٹ اور جدید مافوق الفطرتی منکرین نے عام طور پر اختیار کیا ہے ۔ دوسرے نظریے کے مطابق عقل ہر ممکن مسئلے کو حل کرنے کی اہل ہے اور اس طرح کسی مافوق الفطرت وحی کی کوئی ضرورت نہیں رہتی ۔ یہ موقف عام طور پر باقی چار مذہبی مکاتیب فکر کا ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ عقل کی اہلیت کی تعبیر اور اس کے حاصل کردہ علم کے یقینی ہونے کے متعلق چاروں مکاتیب فکر ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن وہ اس بات میں ضرور متفق ہیں کہ انسانی عقل کی جو کچھ بھی کمزوری ہے ، اسے کسی مافوق الفطرتی علم کی

قطعاً کوئی ضرورت نہیں [1]

ان کا خیال ہے کہ اس موقف (یعنی عقل کی نا اہلیت اور وحیٔ خداوندی کی ضرورت) کو ماننے کا مطلب یہ ہوا کہ ہم اپنے تصورات کو صحیح سمجھنے کی بجائے بعض دوسرے لوگوں (مثلاً پیغمبروں یا نقیہوں) کے عقاید کو اختیار کریں ۔ کیتھولک اور راسخ لعقیدہ پروٹسٹنٹ الٰہیات کے نزدیک حق و صداقت کا نزول بلاواسطہ نہیں ھوتا بلکہ ان برگزیدہ لوگوں کے واسطے سے ھوتا ہے ، لیکن اگر دوسروں کے وجدانی فیصلوں کو تسلم کرنا مناسب ہے تو کیوں نہ ہم اپنے وجدانی فیصلوں کو ھی قبول کریں ؟ یہ اُن لوگوں کا موقف ہے جو اس معاملے میں مافوق الفطرتی نقطۂ نظر کے مخالف ھیں ۔ وہ تسلیم کرتے ھیں کہ قدیم انبیاء اور کلیسا کے سربراہ غیر معمولی روحانی استعداد اور بصیرت کے مالک تھے اور جو نئے تصورات انھوں نے دنیا کو دیے ھیں وہ واقعی بہت اہم ھیں ، لیکن اس کے باوجود وہ اس بات کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں کہ ہم ان کے وجدان یا عقل کو حق و صداقت کا معیار مان لیں ۔ جہاں کہیں ہماری اور ان کی بصیرت میں اختلاف نظر آئے تو ہمیں تحقیق کرنی چاہیے کہ کہیں ہم سے غلطی تو نہیں ھو گئی ۔ لیکن اگر اس غور و خوض اور تحقیق کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچیں کہ ہماری رائے غلط نہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنی رائے کو چھوڑ کر ان کی رائے کو ترجیح دیں ؛ خاص طور پر جب ہم دیکھتے ھیں کہ کئی قدیم برگزیدہ انسان ایسے ھو گزرے ھیں جن کی تعلیم باہم متناقض ہے اور ایک دوسرے سے مختلف رہی ہے ۔ پھر ہمارے لیے سوال پیدا ھوتا ہے کہ ہم ان میں کس کی تعلیم کو حق و صداقت کا قطعی معیار تصور کریں ؟

ہم فی الحال اساسیین اور مافوق الفطریت کے حامیوں کو نظرانداز کرتے ھوئے دوسرے نظریات کے اس موقف کو تسلیم کر لیتے ھیں کہ انسانی عقل کم از کم کسی حد تک اہل ہے ۔ اس کی اہلیت سے یہ مراد ہے کہ تجرباتی حقائق کی مدد سے استنباط کرتے ھوئے کائنات اور دیگر مذہبی امور کی ماھیت کے متعلق نتائج تک پہنچنے کی قوت رکھتی ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ اس طرح سے حاصل کیا ھوا علم کس حد تک یقینی ہے ؟ اس سے

---

۱ ۔ اس مسئلے میں جدیدیت کا موقف کچھ مبہم سا ہے ۔ مثلاً باب ۱۰ اور باب ۱۱ ۔

ایک اور مسئلہ پیدا ہوتا ہے جس کے متعلق مذہبی مکاتیب فلسفہ باہم متعارض نتائج پیش کرتے ہیں ۔ کیا یہ علم قطعی اور یقینی ہے تاکہ ہمیں اطمینان ہو کہ وہ نتائج جو اس طرح حاصل کیے گئے ہیں ، ہر قسم کے شکوک و شبہات سے بالا ہیں ؟ یا کیا یہ علم ظنی ہے جو آئندہ کے تجربات کی روشنی میں قابل ترمیم و اصلاح ہے ؟ کیتھولک عیسائی ، سپینوزا اور اخلاقی عینیت کے حامی اول الذکر نقطۂ نگاہ کے حامل ہیں لیکن لاادری اور آزاد خیال مؤخرالذکر نقطۂ نگاہ سے متفق ہیں ۔ دوسرے معاملات میں اختلاف کے باوجود دونوں مخالف گروہ اس مسئلے میں عام طور پر اپنے موقف کے حق میں ایک ہی استدلال پیش کرتے ہیں ۔ وہ لوگ جو مذہبی علم کے یقینی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں ، پورے اعتماد سے کہتے ہیں کہ نجات یعنی سعادت آخروی حاصل کرنے کا انحصار اسی پر ہے ، لیکن جو اس کے یقینی ہونے کا انکار کرتے ہیں ان کے نزدیک اس کے حصول کی کوئی مناسب شہادت موجود نہیں ، اس لیے ان کا کہنا ہے کہ ہمیں اپنے عقاید اور رویے کی تشکیل اس غیر یقینی حالت کی روشنی میں کر لینی چاہیے ۔

اول الذکر عقیدے کے حامیوں کو اس بات کا یقین ہے کہ اس کائنات میں ایک حقیقت مطلقہ موجود ہے جو چند ایجابی اور مستقل صفات رکھتی ہے ۔ کیتھولک عقاید کے پیروؤں کے لیے یہ حقیقت مطلقہ ایک مشخص ذات خداوندی ہے ۔ سپینوزا کے لیے یہ کائنات کی ریاضیاتی ساخت ہے ۔ اخلاقی عینیت کے حامی کے لیے یہ حقیقت مطلقہ نظام اخلاق (moral order) ہے ۔ لیکن سب کے نزدیک اس کی ایک مخصوص ماہیت ہے جو ابدی طور پر بلاشک و شبہ موجود ہے ۔ اگر یہ حقیقت مطلقہ موجود ہے تو انسان کی بلند ترین سعادت یہ ہے کہ وہ اس سے مطابقت پیدا کرے ۔ اگر یہ حقیقت مطلقہ خدا ہے تو ہماری زندگی اس کے قائم کردہ مقصد کے مطابق ہونی چاہیے ۔ اگر وہ ایک جبری قانون کے نظام کا نام ہے تو ہمیں اپنی حقیر حیثیت کو اطمینان اور صبر سے تسلیم کر لینا چاہیے ۔ اگر اس سے مراد اخلاقی انسانوں کی ایک جماعت ہے تو ہمیں اس کے اعمال کے اصولوں کو بلا تامل اپنا لینا چاہیے ۔ ہمارے مذہبی رجحانات کی تعمیر اس حقیقت مطلقہ کی ماہیت سے ہم آہنگ مطابقت پر استوار ہونی چاہیے ۔ لیکن ان منکرین کا کہنا ہے کہ یہ ناممکن ہے ، جب تک ہمیں یقینی طور پر معلوم نہ ہو کہ اس کی ماہیت کیا ہے ۔ اگر ایسا یقین ممکن نہ ہو تو اس کا مطلب یہ

ہوگا کہ سعادت ناقابل حصول ہے ۔ اس حالت میں یا تو ہم مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب نہ ہوں گے اور اگر ہم کامیاب ہونے بھی تو یہ کامیابی محض اتفاق ہوگی ۔ ہمارے دلوں میں یہ اطمینان کبھی پیدا نہیں ہو سکتا کہ نجات حاصل کرنے کا ضروری قدم اٹھا لیا گیا ہے ۔ اس اطمینان و یقین کے بغیر ہماری ہر کوشش ادھوری ہو گی ۔ ہمارے عقاید قابل تبدیل اور عارضی ہوں گے ۔ کسی مستقل ایمان و عقیدے کے بغیر پختہ اور منضبط شخصیت کی تعمیر ممکن نہیں ۔

یہ کائنات ایک ناقابل تغیر اور ایجابی ماہیت کی حامل ہے ۔ انسان کی بلند ترین سعادت یہ ہے کہ وہ اپنے عقیدے اور اپنی سیرت میں اس کے ساتھ مطابقت پیدا کرے ، اور ظاہر ہے کہ ایسی مطابقت پیدا کرنا ممکن نہیں جب تک ہمیں اس ماہیت کے متعلق یقینی علم حاصل نہ ہو جائے[1] ۔ الٰہیات میں یقین مطلق کے حامیوں کے یہ چند اہم مفروضات ہیں ۔

مؤخرالذکر نقطۂ نگاہ کے مطابق جہاں تک انسانی تجربے کا صحیح جائزہ ہماری راہنمائی کرتا ہے ، ایسا یقینی علم ممکن نہیں اور ایسے یقین کا داخلی اذعان محض ایک التباس ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ اول وہ لوگ جو اپنے دل میں پوری طرح مطمئن ہوتے ہیں ، اکثر متضاد چیزوں پر یقین رکھتے ہیں جو سب صحیح نہیں ہو سکتیں ۔ دوسرے ، ایسے لوگوں کے عقاید بدلتے رہتے ہیں ۔ اگر ایک وقت وہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک مشخص ذات خدا وندی موجود ہے تو کسی دوسرے وقت بعض حالات کے زیر اثر وہ خدا کے وجود سے بھی منکر ہو جاتے ہیں ۔ کہیں تو وہ کہتے ہیں کہ مذہبی معاملات میں کسی قوت حاکمہ کی ضرورت نہیں اور کبھی وہ کیتھولک کلیسا کو مذہبی صداقت کا صحیح تعبیر کنندہ تسلیم کرنے پر رضا مند ہو جاتے ہیں ۔ ایسی مثالوں کی روشنی میں ان مفکرین کا خیال ہے کہ یقین کا داخلی شعور قابل اعتماد نہیں اور اس لیے اسے صداقت کا صحیح معیار

---

۱ ۔ اخلاقی عینیت کے حامیوں کے نزدیک جس شے کا تقاضا کیا جاتا ہے وہ یقینی علم نہیں بلکہ یقینی عقلی ایمان ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کانٹ کے خیال میں علم سے مراد محض علوم طبیعی کے نتائج ہیں ۔ ان نتائج کو وہ دوسروں کی طرح یقینی سمجھتے ہیں ۔

قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ایک وقت کسی نہ کسی وجہ سے ایک عقیدہ موجود ہے تو کسی دوسرے وقت ایک دوسرا عقیدہ اس کی جگہ لے لیتا ہے ۔ ہو سکتا ہے کہ بعد میں اس کی جگہ کوئی اور عقیدہ تسلیم کیا جانے لگے اور اس وقت ہم یہ سمجھیں کہ یہ عقیدہ پہلے سے زیادہ بہتر اور صحیح تر ہے ۔ تیسرے ، ان مفکرین کا خیال ہے کہ انسانی علم کی ماہیت کچھ ایسی ہے کہ اس سے یقین پیدا ہو ہی نہیں سکتا ، کم از کم جہاں تک تجربی واقعات کا تعلق ہے ۔ ہمارا علم ، ہمارے تجربات اور مشاہدات کے تانے بانے سے تیار ہوتا ہے ۔ ہو سکتا ہے کہ مستقبل کے تجربات محض گزشتہ تجربات کی نقل ہوں ۔ درحقیقت ہمارے گزشتہ تجرباتی ارتقا کی روشنی میں یہ چیز بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ایسی تبدیلیاں ظہور پذیر ہوں جن میں سے بعض ہمارے الٰہیاتی عقاید میں ترمیم کا موجب ہوں ۔ ان کا خیال ہے کہ ہمیں انسانی تجربے کا یہ سبق کسی حالت میں بھی فراموش نہ کرنا چاہیے اور محکم ترین عقاید کو قطعی اور آخری سمجھنے کی بجائے محض آزمائشی حیثیت دینی چاہیے ۔ مطلق بصیرت کا دعویٰ کرنا تمسخر انگیز ہے ، جب ہمارا عمل اور تجربہ ہر لحظہ اس کی تکذیب کرتا ہو ۔ ان حالات میں ان کا موقف یہ ہے کہ ہمیں اس حقیقت کو صاف صاف تسلیم کر لینا چاہیے اور اس کی روشنی میں خیر اعلیٰ کے انسانی تصور میں ترمیم کر لینی چاہیے ۔ علم کے متعلق ہمارا نقطۂ نگاہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ تجربوں کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے ۔ اور مذہبی سیرت اور رجحان کی تشکیل ایسے ہی حالات کے مطابق ہونی چاہیے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم اہم اور غیر اہم دونوں معاملات میں نئی بصیرتوں کے رد و قبول کے لیے تیار ہوں گے ۔ کسی قسم کے مطلق یقین کا کوئی سوال ہی نہیں ، حتیٰ کہ مسلسل ارتقا کے متعلق بھی کوئی یقینی بات نہیں کہی جا سکتی ۔ ہمارے سامنے کوئی ایسی شہادت موجود نہیں جس کی بنا پر ہم یہ دعویٰ کر سکیں کہ گزشتہ عقیدہ قائم رہ سکے گا یا نہیں ۔

لاادریوں کے ہاں علم کی یہ غیر یقینی اور آزمائشی حیثیت ایک سلبی موقف کا باعث بنتی ہے ۔ مابعدالطبیعی یا مافوق الفطری موجودات انسان کی تلاش خیر کے لیے بے کار محض رہ جاتی ہیں کیونکہ ان پر کسی یقینی علم کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی ۔ یا تو کوئی حقیقت مطلقہ موجود نہیں اور اگر ہے تو انسان اسے سمجھ نہیں سکتا ۔ ایسی حالت میں اس کے

لیے اس کے سوائے اور کوئی چارۂ کار نہیں کہ وہ اپنی فلاح اور اپنی بہبودی کے لیے جو کچھ وہ اپنے محدود ذرائع سے کر سکتا ہے کرے۔ آزاد خیالوں نے اس اساس پر ایک نسبتاً زیادہ مثبت اور تعمیری مذہبی فلسفہ قائم کیا۔ اس فلسفے میں صداقت اور ارتقا پذیر تجربے کا تعلق اضافی ہے۔ اگرچہ یہ اضافیت مکمل تشکیک کی طرف راہنمائی کرتی ہے، تاہم انسیت کے بعض حامیوں نے عقلی دلائل سے یہ چیز سمجھانے کی کوشش کی کہ اس تباہ کن تشکیک کو اختیار کرنا ضروری نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگرچہ کوئی قدر یا صداقت مطلق نہیں کہی جا سکتی، تاہم تجربہ بتاتا ہے کہ خیر و سعادت کی بعض قسمیں ایسی ہیں جو شدید اعتراضات کے باوجود نہ صرف برقرار رہتی بلکہ نمو پزیر ہو سکتی ہیں۔ انسانی زندگی کی صحیح تکمیل کے لیے جس پختگیٔ سیرت اور جذباتی اعتماد کی ضرورت ہے، وہ ان سعادات سے وابستگی کے باعث پیدا ہوتی ہے۔

خود مافوق الفطریت کے حامی بھی عمومی طور پر اس نظریے کو تسلیم کرتے ہیں کہ مذہبی علم یقینی نہیں بلکہ آزمائشی ہے۔ ان کا یقین ہے کہ ایک ماوراء ذات خداوندی موجود ہے جس نے بائیبل کے الفاظ میں اپنی وحی بیان کی ہے، اس کا خصوصی اظہار مسیح کی موت میں ہوتا ہے۔ لیکن ان کے علاوہ دوسرے معاملات میں ہماری رائے کسی خاص وقت میں غلط ہو سکتی ہے۔ ان کا یہ موقف کچھ تو عجز و انکسار کا نتیجہ ہے اور کچھ الہیاتی نظریات میں مسلسل رد و بدل کے حقیقی شعور کا۔

ان میں سے کون سا موقف صحیح ہے؟ کیا انسان اپنی مذہبی زندگی محض اضافی صداقت کے سہارے گزار سکتا ہے یا اسے مطلق صداقت کے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں؟ اگر اسے مطلق صداقت کی ضرورت ہے تو وہ کس قسم کی ہونی چاہیے؟ ان متبادل نظریات میں ہم کیسے فیصلہ کریں؟ ان سوالوں کے جواب دینے کے لیے اس مسئلے کی تاریخی وضاحت فائدہ مند ثابت ہوگی۔

یونانی فکر کا بڑا کارنامہ ریاضیات کی دریافت تھا جس کی خاصیت اثباتی علم ہے۔ ان مفکرین نے بدیہات اور تعریفوں کی مدد سے ـــــ وہ تعریفیں صحیح اس معنی میں تھیں کہ لوگوں کو یقین تھا کہ وہ طبعی کائنات کی

اشیاء اور تعلقات پر منطبق ہوتی ہیں ـــــ عقلی طور پر چند ایک ایسے نظری حقائق (theorems) ثابت کر دکھائے جو اس حقیقی دنیا میں بھی درست تھے ۔ انسانی ذہن اسی طرح کے اثباتی دلائل اور اثباتی صحت کا تقاضا کرتا ہے ۔ جب علم کے ایک میدان میں یہ حاصل ہو جاتا ہے تو وہ دوسرے میدانوں کے لیے ایک نصب العین بن جاتا ہے ۔ چنانچہ سائنسی طریق کار درحقیقت ریاضیاتی طریق کار کے مترادف سمجھا جانے لگا ۔ اس میں دو اہم منازل تھیں ـــــ ان بدیہی صداقتوں یا اصول اولیہ کی وجدانی تفہیم جو فطرت کے عین مطابق ہیں اور پھر ان سے دوسری اور زیادہ خصوصی صداقتوں کا استنباط اور استخراج ۔ ریاضیات ایک مثالی نمونہ قرار پایا، جس کی پیروی تمام دوسرے علوم نے کرنی شروع کی ۔ جہاں کہیں یہ مثال پورے طور پر کار فرما ہوئی وہیں صحیح علم کا وجود تسلیم کر لیا گیا ۔ ہم اس سے پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ خود الٰہیات نے بھی اپنے مختلف موضوعات اور مضامین کو منظم طریقے پر پیش کرنے کے لیے اس نمونے کو اپنانے کی کوشش کی ۔ اسی طرح ہم دیکھ چکے ہیں کہ اگرچہ ارسطو، سائنسی علم کے تجربی آغاز پر زور دیتا ہے تاہم اس ریاضیاتی نصب العین سے اس کی وابستگی اتنی زیادہ تھی کہ اس کے نزدیک یہ تجرباتی اعمال (processes) محض سائنس کے پیش رو تھے ۔ سائنس درحقیقت اس کے خیال میں صداقت کا ایک اثباتی نظام ہے جو ان بنیادوں پر تعمیر ہوتا ہے ۔ جدید فکر کے ابتدائی دور میں ریاضیات کی مدد سے ایک آفاقی طریق علم قائم کرنے کی کوشش کی گئی تاکہ سائنسی یقین پیدا ہو سکے ۔ ڈیکارٹ اور اس کے پیروؤں کا خیال تھا کہ چونکہ ریاضیاتی نمونے سے بے اعتنائی برتی گئی ہے اس لیے یقین کا حصول مشکل ہو گیا ہے ۔ اس دفعہ جس حقیقت پر زور دیا گیا وہ ریاضیاتی فکر کی محض وجدانی وضاحت اور استخراجی ہم آہنگی اور مطابقت (consistency) نہ تھی بلکہ اس نظام کا قابل پیمائش ہونا اور غیر جانب دارانہ لزومیت بھی تھی جو ان کے خیال میں اس کائنات میں کارفرما تھی ۔

اس کے بعد تجربیت کا آغاز ہوتا ہے ۔ اس کی اساس جدید یورپ کے سربراہوں کی جارحانہ مادیت پرستی اور دنیا داری کا رجحان تھا ۔ ان کا مطمح نظر اس مادی کائنات کی تسخیر تھا ۔ ان کا مقصد یہ نہ تھا کہ وہ اپنی سیرت کی تعمیر حقیقت مطلقہ کی صفات کے مطابق کریں بلکہ مستقبل کے واقعات کی پیش بینی کر سکیں اور اس طرح ان پر قابو پائیں ۔ لیکن جب یہ

مقصد واضح طور پر سامنے آیا تو معلوم ہوا کہ ریاضیاتی طریق کار فی نفسہ ادراکی واقعے کی تفصیلات کی پیش بینی کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا ۔ ہماری وجدانی تفہیم خواہ کتنی ہی واضح کیوں نہ ہو ، ہمارے استخراجی اثبات کتنے ہی درست کیوں نہ ہوں ، پھر بھی وہ اشیاء جو بعد کے مدرکات سے سامنے آئیں ، ان توقعات کے مطابق نہ تھیں ، جن کے تفہیم و اثبات سے ظاہر ہونے کی امید تھی ۔ غرض کہ گزشتہ حقائق کی سب سے زیادہ یقینی تشریح مستقبل کے حقائق کے لیے ناکافی ثابت ہوئی ۔ اس کے علاوہ سپینوزا نے جس ریاضیاتی نظام کی تعبیر پیش کی تھی ، اس سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ حقیقت کی تلاش میں ہمیں اس نظام سے ماوراء جانے کی ضرورت ہے ۔ اگر فطرت ایک لزومی نظام ہے جو انسانی بھلائی یا برائی سے متاثر ہوئے بغیر کار فرما ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنے عمل و کارکردگی میں (کم از کم تفصیلات کی حد تک) ان تصورات کی پابندی کرنے پر مجبور نہیں جو انسان نے اس کے متعلق قائم کر رکھے ہیں ۔ اور اس لیے ممکن ہے کہ کسی وقت بھی چند ایسے مدرکات اس کے سامنے آئیں جو اس کی توقعات کے بالکل خلاف ہوں ۔ جب ایک دفعہ یہ حقیقت سامنے آ جائے اور گزشتہ حقائق کی تشریح سے پیدا شدہ نظام و ترتیب پر اطمینان سے غور و خوض کرنے کی بجائے انسان مستقبل کے واقعات کی پیش بینی کے خطرناک کام کو ترجیح دیں ـــــ تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے اساسی عقلی رجحانات میں ایک عمیق انقلاب ظہور پذیر ہوتا ہے ۔ اب سائنسی علم کے لیے اثباتی یقین کی ضرورت نہیں ۔ یہ نصب‌العین ثانوی حیثیت اختیار کر چکا ہے ۔ اس کے مقابلے پر ایک دوسرا نصب‌العین ہے اور وہ ہے آئندہ کے تجربات کے ساتھ اکتفا اور موزونیت کا نصب‌العین ۔ جب ہم دنیا پر اس نقطۂ نگاہ سے نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان مدرکات کو تسلیم کریں گے جو ابھی حقائق کی شکل میں ظاہر ہونے والے ہیں اور اگرچہ وہ موجودہ علم کی بنا پر قائم کردہ توقعات سے بالکل مختلف ہی کیوں نہ ہوں ، تب بھی ہم ان سے صرف نظر نہیں کر سکتے ۔ تجربہ ہمارے سامنے اس طرح کے بے شمار حقائق پیش کرتا رہتا ہے ـــــ ایسی حالت میں ہم مجبور ہیں کہ اس علم کو بھی جو یقینی معلوم ہوتا ہو ، قطعی اور آخری کی بجائے محض آزمائشی اور عارضی تسلیم کریں ۔ اس علم کا کام اب یہ نہیں کہ گزشتہ غور و خوض کو منظم کرے بلکہ آئندہ کے

ادراکات کی پیش بینی کی راهنمائی کرے ۔ اس لیے اس کا طریق کار ان اصولوں کی روشنی میں منضبط هوتا ہے جو تجربے کی رو سے اس کام کے اهل ثابت هوں ۔ لیکن اس کے باوجود نہیں کہا جا سکتا کہ یہ طریق کار کلی طور پر کامیاب هوگا ۔ ان حالات کے باعث جدید تجربیت پسند مفکرین سائنسی علم سے یقین کا مطالبہ نہیں کرتے ۔ مسلسل تحقیق اور نئی نئی دریافتوں سے ہمارے علم میں ہر وقت ترمیم اور اصلاح کی گنجائش ہے ۔

اس نئے رجحان کا ایک اہم نتیجہ یہ هوا کہ خالص ریاضیات اور (تجربی واقعے کے) سائنسی علوم کے مابین اساسی فرق کو عام طور پر تسلیم کیا جانے لگا ۔ اس سے پہلے تاریخی حالات هی کچھ ایسے تھے کہ یہ فرق نمایاں نہ هو سکا ۔ خیال تھا کہ اس طبعی فطرت کے متعلق ریاضیاتی یقینی علم حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ متشدد تجربیت پسند مفکرین نے کوشش کی کہ اس سے مخالف موقف کو قابل قبول شکل میں پیش کریں — یعنی علم ریاضیات خود تجربی نوعیت کا حامل ہے اور اس کے مسائل (theorems) طبیعیات کی طرح افتراضی هیں ۔ آج یوں معلوم هوتا ہے کہ یہ کوشش ناکام هو گئی ہے ۔ اب نمایاں رجحان یہ ہے کہ تمام سائنسی علوم جو ادراکی حقائق سے بحث کرتے هیں ، آزمائشی حیثیت رکھتے هیں اور اس لیے مستقبل کے تجربے کی روشنی میں قابل اصلاح هیں ۔ لیکن جب ریاضیات کو ان حقائق (facts) سے علیحدہ کر لیا جائے تو اس سے ایک دوسری قسم کا علم ظاهر هوتا ہے جس کی ماهیت وهی رهتی ہے جو یونانی مفکرین نے متعین کی تھی ۔ اپنی داخلی بناوٹ کے لحاظ سے وہ اثباتی مطابقت (cogency) کی سائنس ہے ۔ اس کے مسائل تعریفوں اور مسلمات (postulates) سے لازمی طور پر مستنبط هوتے هیں ۔ اس میں خارجی حقائق پر کسی قسم کا انحصار نہیں هوتا ۔ مطلق یقین تو یہاں بھی ممکن نہیں ۔ بعض دفعہ ریاضیاتی حساب میں غلطی هو جاتی ہے اور اس سے محض اس امکان کا اظہار هوتا ہے کہ جب کبھی هم نے 2 + 2 کو حل کیا ہے تو هم سے غلطی سرزد هوئی ہے ۔ لیکن اس کے باوجود ان غلطیوں میں جو ریاضی دانوں سے گاهے گاهے سرزد هوتی هیں اور ان غلطیوں میں جو تجربی واقعات کے سلسلے میں هوجاتی هیں ، بہت اهم فرق ہے ۔ جب اول الذکر غلطی کی اصلاح هو جاتی ہے تو اس کے بعد ریاضی دانوں میں ایک کلی اتفاق هو جاتا ہے ۔ لیکن موخرالذکر غلطی کے معاملے میں تمام تر

فیصلہ نئے عناصر کے رحم و کرم پر ہوتا ہے ۔ چنانچہ اگر ایک دفعہ احتیاط سے کسی غلطی کی اصلاح کر دی جائے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ آئندہ کوئی غلطی نہیں ہو گی ۔ نتیجہ یہ ہے کہ ریاضیاتی علم تو جائز حد تک یقینی ہوتا ہے لیکن محسوسات کا علم کبھی یقینی نہیں ہوتا ۔

یہ چیز قابل غور ہے کہ محسوساتی علم کی آزمائشی حیثیت (جس کو اب عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے) کی تائید ایک اور ذریعے سے بھی ہوتی ہے ۔ کئی مفکرین نے یہ محسوس کیا ہے کہ یقین کامل کا دعویٰ اذعانی رجحان کے ساتھ مربوط ہے ۔ جب کوئی شخص پورے یقین سے دعویٰ کرتا ہے کہ اسے صداقت کا علم ہے تو اسے اس بات کا بھی یقین ہوتا ہے کہ جو لوگ اس سے متفق نہیں وہ غلطی پر ہیں ۔ اور جب کبھی وہ ان سے بحث و استدلال کرتا ہے تو اس کا یہ اذعان اس کی گفتگو سے نمایاں ہوتا ہے ۔ اس کے برعکس اگر علم کی آزمائشی حیثیت تسلیم کر لی جائے تو اس سے انکسار و عجز کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور اس کا لازمہ یہ ہے کہ وہ شخص اپنے مخالف کی رائے کی صداقت کو تسلیم کرنے پر تیار ہوتا ہے ۔ اگر ہم تسلیم کریں کہ ہمارا علم مستقبل کے تجربے کی روشنی میں قابل اصلاح و ترمیم ہے تو یہ ممکن ہے کہ کسی دوسرے شخص نے وہ حقیقت پا لی ہو جو ہمیں بعد کے واقعات سے معلوم ہوئی ہے ۔ اگر ہم اس کی مدد قبول کر لیں تو اصلاح کا عمل جلدی ظہور پذیر ہو سکتا ہے ۔ جب ہم یہ تسلیم کریں کہ ہمارے پہلے تصورات بعد کے ادراکات کی روشنی میں قابل اصلاح ہیں تو اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ہم دوسروں کے تجربات اور تعبیرات کی مدد سے اپنے تصورات کی اصلاح کے لیے تیار ہیں ۔ اس کا نتیجہ صرف یہی نہیں ہوتا کہ ہم اپنے سماجی تعلقات میں روا داری اور منکسر المزاجی کا مظاہرہ کرتے ہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسروں کے متعلق دوستی کا ایک مثبت رجحان پیدا ہوتا ہے ـــــ یہ شعور کہ ہمارے اپنے تجربات و عقاید دوسروں کے تجربات و عقاید کی ہمدردانہ تفہیم سے بہت زیادہ حد تک بہتر اور عمدہ شکل اختیار کر سکتے ہیں اور جہاں کہیں ہمارا دوسروں سے اختلاف ہو تو یہ ضروری نہیں کہ ہم ہی مکمل طور پر راستی پر ہوں اور وہ بالکل غلطی پر ہوں ، یہ انکسار اور فراخ دلی اس اخلاقی نصب‌العین کے مطابق ہے جو مغربی فکر نے پیدا کیا ہے ۔ اس اخلاقی رجحان کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے علم کو یقینی و اذعانی سمجھنے کی بجائے آزمائشی اور عارضی تصور کریں ۔

اب سوال یہ ہے کہ ہمارے مابعدالطبیعی ، الہیاتی اور اخلاقی عقاید سائنسی علوم کی ان دو قسموں میں سے کس سے متعلق ہیں ؟ کیا ان کا تعلق ریاضیات سے ہے یا محسوساتی حقائق سے ؟ مابعدالطبیعیات اور الٰہیات کے متعلق عام رجحان (کیتھولک اور قدامت پرست پروٹسٹنٹ مفکرین کو مستثنیٰ کرتے ہوئے) یہ ہے کہ یہ ریاضیاتی صداقت کی سی یقینی حیثیت نہیں رکھتے لیکن وہ لوگ جن کے نزدیک یقینی علم کا ہونا مذہب کے لیے ضروری ہے ، اس رجحان کی مخالفت میں کمر بستہ ہیں مگر اس کے باوجود اس کا اثر مسلسل بڑھتا جا رہا ہے[1] ۔ ان دونوں مضامین کا موضوع وہ معاملات ہیں جو حقائق سے متعلق ہیں لیکن خالص ریاضیات کا موضوع صرف متعقلات کا باہمی تعلق و نسبت ہے ــــ مثلاً عدد ، مقدار ، ترتیب وغیرہ ۔ ان لوگوں کے نزدیک جو اس رجحان کو تسلیم کرتے ہیں ، یقین صرف ان تعقلی نسبتوں سے ہی حاصل ہو سکتا ہے ۔ اگر ریاضیات کو متعقلات کی دنیا سے علاوہ کسی اور شے سے متعلق کیا جائے تو وہ بھی اتفاقی حیثیت اختیار کر لیتا ہے ۔ چنانچہ اگر خدا ، بقائے ذات اور اخلاقی آزادی اور اختیار سے ہماری مراد تعقلی امکانات سے کچھ زیادہ ہو تو ہمیں اس دعوے کو ثابت کرنا پڑے گا کہ ان سے متعلق صداقتیں اس یقین کی حامل ہیں جن سے واقعاتی صداقتیں محروم ہیں ۔ کیا ان معاملات میں ہمارے واضح ترین تصورات مستقبل کے تجربات کی روشنی میں اسی طرح قابل ترمیم و اصلاح نہیں جس طرح دوسرے واقعاتی معاملات کے متعلق ہمارے تصورات ؟ کیا فکر کا یہ پورا تجرباتی رجحان ایک شدید غلطی کا مظہر ہے ؟ کم از کم جہاں تک مذہبی عقاید کا تعلق ہے ؟ کیا ان کے معاملے میں ہم یہ رویہ جائز قرار دے سکتے ہیں کہ مستقبل کے تجربات ان میں کسی قسم کی اصلاح و ترمیم نہیں کر سکتے ؟ بالکل اسی طرح جس طرح کہ واضح ریاضیاتی حقائق کی حیثیت ہے ؟ یا ہم کسی ایسے واقعے کو صحیح تسلیم کرنے سے انکار کر دیں جو ان عقاید کی حقانیت کو شک و شبہ کا موجب ٹھہرائے ؟

اخلاقی بصیرت کے نقطۂ نگاہ سے ایک ایسا مسئلہ پیدا ہوتا ہے جو جدید فکر کے لیے خاص طور پر مشکل ہے ۔ اخلاقی عینیت اور انسیت کے حامی مفکرین ان مشکلات کا سامنا کرتے ہوئے زیر بحث اہم مسائل کا مناسب جواب

---

۱ ۔ کانٹ کی وجودیاتی دلیل پر بحث ایک تاریخی موڑ کی علامت ہے ۔

حاصل کرنے کی کوشش کرتے ھیں ۔ کم از کم اخلاق صداقت کی بعض قسمیں ایسی ھیں جو ریاضیاتی مسائل اور تجرباتی علم دونوں سے اساسی طور پر مختلف ھیں ۔ جب ھم کہتے ھیں کہ کوئی چیز ھونی چاھیے تو ھمارا مطلب یہ نہیں ھوتا کہ اس کا وجود تجرباتی طور پر قابل تصدیق ھے اور نہ یہ کہ اس کے وجود یا اس کی ماھیت کے متعلق کوئی ریاضیاتی لزوم ھے ۔ اس کا مطلب یہ ھوا کہ وہ قضیات کی کسی تیسری قسم سے تعلق رکھتی ھے جو باقی دونوں سے بالکل علیحدہ ھے ۔ لیکن ایسے قضایا یقینی ھوں گے یا غیر یقینی ۔ فرض کیجیے کہ ھم اخلاق عینیت اور انسیت کے مطابق مذھب کو اساسی طور پر اخلاقی اقدار کا معاملہ قرار دیں تو کیا ھم آن قضایا کو جو اقدار مطلق کے متعلق ھماری بصیرت کو بیان کرتے ھیں ، یقینی قرار دیں یا ض آزمائشی ؟ اول‌الذکر فلسفۂ مذھب اس کا ایک جواب دیتا ھے اور موخرالذکر دوسرا ۔

اخلاق عینیت کی رو سے اخلاق ذمہ داری کا نہائی قانون عقلی طور پر یقینی ھے اور اس کو تسلیم کرنے سے کائنات کے متعلق جو بھی مضمرات ھیں وہ عقلی طور پر یقینی ھیں ۔ یہ صحیح ھے کہ یہ مضمرات مابعدالطبیعیاتی علم پر مشتمل نہیں ھوتےکیونکہ ان کی فعلیت نظری کی بجائے عملی ھوتی ھے ، تاھم وہ اتنے ھی پختہ یقین کا تقاضا کرتے ھیں جیسا کہ مثلاً کیتھولک فلاسفہ اور سپینوزا اپنے مابعدالطبیعیاتی بیانات کے متعلق دعویٰ کرتے ھیں ۔ انسیت اخلاق فرض کا یہی اصل تسلیم کرتی ھے ، اگرچہ یہ ایک سماجی نصب‌العین کی صورت میں ھوتا ھے نہ کہ فرض کے ایک اصول کی حیثیت میں ۔ تاھم اس کے نزدیک یہ اصول آزمائشی ھے ، قبل تجربی (apriori) یقینی نہیں ۔ لیکن انسیت دعویٰ کرتی ھے کہ یہ نصب‌العین انسانی قدر کی مختلف صورتوں میں سے ایک صورت ھے جو نئے نئے تجربات کے مقابلے میں اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھنے کی اھلیت رکھتی ھے اور اس طرح وہ ایک مقابلتاً پائدار اور محفوظ مرکز مہیا کرتی ھے جس کے ارد گرد مذھبی عقیدت کی تعمیر کی جا سکے ۔ اس طرح اس میں دونوں خصوصیات پیدا ھو جاتی ھیں ۔ ایک طرف تو نئے تجربات کو خوش آمدید کہا جاتا ھے جو تجرباتی رجحان کی خصوصیت ھے اور دوسری طرف اس میں سیرت اور مقصد کا تسلسل بھی قائم رھتا ھے جو ایک سنجیدہ زندگی کے لیے ناگزیر ھے ۔ اس حیثیت میں انسیت دونوں طرف کے چیلنج کو قبول کرتی ھے ۔ اخلا عینیت کے حامی کی تنقید یہ

ہے ; کیا تم اخلاق یا مذہب کی تعمیر ایسی خام بنیاد پر رکھ سکتے ہو جو تجربیت کا آزمائشی طریقہ مہیا کرتا ہے ؟ کیا ہمیں کسی زیادہ پختہ اور گہری بنیاد کی ضرورت نہیں ـــــ ایک یقینی پناہ کی چٹان جو نازک حالات میں کام آئے ـــــ جس پر ہم اپنے مذہبی عقیدے کی عمارت استوار کرو ؟ دوسری طرف کرچ (Krutch) جیسے متشککین کا اعتراض یہ ہے : کیا تم اپنے اس دعوے کو ثابت کر سکتے ہو کہ قدر کی بعض صورتیں ایسی ہیں جو نئے تجربات کی روشنی میں اپنے آپ کو قائم رکھ سکتی ہوں ؟ کم از کم اگر تمہاری یہ مراد ہو کہ ان کی قدر متبادل صورتوں کے مقابلے میں قابل یقین و تصدیق ہے ؟ جتنی زیادہ غیر جانب داری سے ان اقدار کا مطالعہ کیا جائے گا اتنا ہی ان کی قدر و قیمت کے متعلق شکوک و شبہات پیدا ہوں گے کیوں کہ غیر جانب دارانہ مطالعہ اور پرجوش عقیدت ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ یہ بات تو تجربے سے ثابت ہوتی ہے کہ اگر آپ کسی بھی مقصد کے ساتھ عقیدت کا اظہار کریں تو وہ مقصد اس طرح قائم رہ سکتا ہے جس طرح تم بیان کرتے ہو۔ ان تجربات سے اقتدار کی ہوس (یا دوستی اور سائنسی صداقت کی خواہش) تیز تر ہو جاتی ہے جن کی طرف وہ مقصد راہنمائی کرتا ہے بشرطیکہ آدمی کافی چالاک اور دوسروں کی سیرت سے متعلق گہری بصیرت رکھتا ہو۔ لیکن اقتدار کی خواہش اور دوستی کی تمنا اہم اقدار کی حیثیت میں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اگر تجربی اضافیت کو تسلیم کر لیا جائے تو کیا تم اپنے اس مفروضے کو جائز قرار دے سکتے ہو کہ چند مخصوص اقدار مذہبی عقیدت کے پائدار مرکز کی حیثیت میں قابل توثیق ہیں ؟

اس جگہ یہ چیز بیان کر دینی چاہیے کہ یقین کا یہ مسئلہ مذہبی فلسفے کے مختلف نظاموں کے اس موقف سے گہرا تعلق رکھتا ہے جو انہوں نے مذہبی حاکمیت کے متعلق اختیار کیا ہے۔ کیتھولک عقیدے کے مطابق سب انسان اس قابل نہیں کہ ایک ہی جیسے معاملات میں انہیں یقین حاصل ہو سکے ؛ خاص طور پر جب ہمارے سامنے وہ مسائل ہوں جو فطرتی الٰہیات کے دائرۂ عمل سے ماوراء ہیں۔ نبیوں اور رسولوں کا یہ یقین بالکل صحیح تھا کہ جو پیغام وہ لوگوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں ، وہ انہیں خدا کی طرف سے الہام ہوا ہے۔ ان کے لیے ایسے الہامی پیغامات اور دیگر معاملات میں تمیز کرنا کوئی مشکل نہ تھا۔ لیکن بائیبل کے بعد سے ایسا الہام اب ختم ہو چکا ہے اور اس لیے جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ وہ اسی طرح وحی و الہام کا حامل

ہے وہ یقیناً غلطی پر ہے ۔ اس کے علاوہ پوپ جو اپنی حیثیت کے لحاظ سے ان انبیا اور رسل کا خلیفہ ہے ، جائز طور پر یہ یقین رکھ سکتا ہے کہ جب وہ مذہب یا اخلاق کے معاملے میں کلیسا کے کسی عقیدے کی تعبیر و تاویل پیش کرتا ہے تو اس کا بیان غلطی سے مبرا اور صحیح ہوگا ۔ لیکن اگر کوئی اور شخص اس قسم کا یقین رکھنے کا دعویٰ کرے تو وہ یقیناً غلطی پر ہوگا ۔ ان معاملات میں دوسرے لوگوں کا موقف یہ ہو سکتا ہے کہ صحیح وحی بائیبل کے مصنفین کی وساطت سے حاصل ہوئی اور اس کی صحیح تعبیر کا یقین صرف ان لوگوں کو حاصل ہے جو رسولوں کے نائب کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ پروٹسٹنٹ اساسیین اور جدید مافوق الفطریت کے حامی کیتھولک مفکرین کے ساتھ رسولوں اور نبیوں کے معاملے تک تو متفق ہو سکتے ہیں اور اس معاملے میں بھی دونوں متفق ہیں کہ کوئی دوسرا شخص اس قسم کے حتمی یقین کا دعویٰ کرنے کا حق دار نہیں ۔ لیکن ان کا خیال ہے کہ پوپ بھی اسی طرح غلطی کا ارتکاب کر سکتا ہے جس طرح کوئی دوسرا شخص ۔ یہ صحیح ہے کہ روح القدس بائیبل کا صحیح مفہوم سمجھنے میں سب کی راہنمائی کرتا ہے تاہم کوئی فرد واحد اس معاملے میں کسی خصوصی مراعات کا حامل نہیں قرار دیا جا سکتا کہ جو کچھ اس نے سمجھا ہے وہ دوسروں اور اس کے لیے معیار حق و صداقت قرار پائے ۔ مذہبی فلسفے کے باقی چار مکاتیب جب سے تنقید معنوی کے نتائج ہمارے سامنے آئے ہیں ، خود نبیوں کے متعلق بھی اس خصوصی دعوے کے منکر ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے پاس کوئی ایسی قطعی شہادت موجود نہیں جس کی بنا پر ہم کہہ سکیں کہ قدیم مذہبی راہنما موجودہ زمانے کے مذہبی راہنماؤں سے کسی حیثیت میں مختلف تھے یا خدا سے بلاواسطہ تعلق میں ان دونوں میں کوئی نمایاں فرق تھا ۔ گزشتہ دور موجودہ دور کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے ۔ یہ کہنا ہمارے لیے کسی طرح بھی جائز نہیں کہ صرف زمانۂ گزشتہ میں ہی مذہبی بصیرت کی ایسی شان دار مثالیں مل سکتی ہیں جو ہمارے لیے صداقت کا معیار بن سکیں ۔ درحقیقت ان معاملات میں گزشتہ دور کے انسان کا یقین موجودہ دور کے انسان سے کچھ زیادہ نہ تھا ۔ ہمارے لیے اب مسئلہ یہ ہے : ان تین متبادل نظریات میں سے کون سا نظریہ ہمارے لیے قابل قبول ہو سکتا ہے ؟ ہمارے جواب کا انحصار کس بات پر ہے ؟ کیا ہم اپنی انفرادی عقل پر بھروسہ کریں یا قدیم مذہبی روایات پر اعتماد رکھیں ؟

باب چہاردہم

کائنات کا اساسی نظام

ایک دوسرا اہم مسئلہ گزشتہ مسائل سے مربوط ہے۔ ہم کوشش کرتے ہیں کہ اس کائنات کی ماہیت کے متعلق کوئی قابل فہم نظریہ صحیح یا غلط قائم کر سکیں۔ مذہبی فلسفے کے لیے اس سے زیادہ اہم مسئلہ شاید اور کوئی نہیں کہ اس کائنات کا نظام کیسا ہے؟

اس مسئلے میں کافی اختلافات ہیں۔ کیتھولک، اساسیین، جدید مافوق الفطریت کے حامی اور اکثر جدیدیت پسند ایک طرف ہیں اور انسیت کے حامی اور سپینوزا کے پیرو دوسری طرف۔ اول الذکر گروہ کا خیال ہے کہ یہ کائنات غائی ہے اور ایک بنیادی مقصد کو ظاہر کرتی ہے۔ دوسرے گروہ کے حامیوں کا خیال ہے کہ اس کائنات میں ایک بے مقصد اور غیر جانب دار قانون کارفرما ہے جسے ہم ریاضیاتی صورت میں بیان کر سکتے ہیں۔ نقطۂ نگاہ کا یہ فرق فلسفۂ مذہب کے لیے بہت اہم ہے۔ اس لیے بہتر ہے کہ ان دونوں نظریات کی وضاحت کر دی جائے اور ان کے بنیادی مفروضات کا تنقیدی جائزہ لیا جائے۔

ایک گروہ کا اساسی عقیدہ یہ ہے کہ اس کائنات میں جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اس کی تہہ میں یہ جذبہ کارفرما ہے کہ خیر و سعادت کی تخلیق ہو اور شر و شقاوت سے بچا جائے۔ خود ہمارا عمل کسی خواہش یا مقصد کے زیر اثر ظاہر ہوتا ہے۔ ہم جو کچھ کرتے ہیں اس لیے کرتے ہیں کہ اس طرح ان مقاصد کو حاصل کر سکیں جو ہمارے خیال میں خیر و سعادت کا موجب ہیں، حتیٰ کہ ہمارے غیر شعوری اعمال کا باعث بھی مقصدی یا غائی ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دوسرے انسانوں کے اعمال بھی اسی طرح مقصدی ہوتے ہیں اور وہ اپنے سماجی تعلقات میں اسی نقطۂ نگاہ کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ساری نامی دنیا اسی اصول کے تحت کارفرما

نظر آتی ہے ۔ نشو و نما کا یہ سارا سلسلہ کسی خاص مقصد کے حصول کی خاطر قائم ہے اور یہ مقصد ہے اپنی نوع کی بقا اور اس کی بھلائی ۔ اس تمام عمل میں فرد کی انتخابی اور مطابقتی قوتوں کا اظہار ہوتا ہے ۔ جہاں تک مادی اور غیر نامی دنیا کا تعلق ہے ، بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی غائی اور مقصدی علت کارفرما نہیں ؛ اس کے باوجود اس میں ذرائع کا ایک وسیع نظام نظر آتا ہے ، جس کی تہہ میں چند مقاصد کے حصول کی جد و جہد ہوتی ہے ۔ اس کا استحکام اور پائداری ایک ایسی حقیقت ہے جس کی وجہ سے ہم آہنگ نامی اعمال ظہور پزیر ہو سکتے ہیں اور جس کے باعث انسان اس کی ماہیت اور کارکردگی کو قابل اعتماد قوانین کی شکل دے کر سمجھ سکتا ہے ۔ اس کائنات کی ہر شے بہ ظاہر انسان کے مقاصد کے حصول کے ذرائع ہیں اور وہ خود ان مقاصد کے حصول کی خاطر زندہ ہے جو اس کی نگاہ میں خیر اور موجب فلاح ہیں ۔ ان تمام امور کو اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کائنات میں ایک ایسا نظام کارفرما ہے جس میں مختلف مراتب اور درجات موجود ہیں ۔ انسان سے کم مرتبے کی مخلوق اپنے کمال کے حصول میں منہمک ہے جو اس کی استعداد کے عین مطابق ہے ۔ دوسرے لفظوں میں ان کا کمال محدود ہے کیونکہ ان کی استعداد کی حدود متناہی ہیں ۔ اس کے برعکس انسان کو عقل بخشی گئی ہے اور عقل میں یہ استعداد ہے کہ وہ صرف متناہی خیر کو نہیں دیکھتی بلکہ کلی خیر کا تصور بھی کر سکتی ہے ، یعنی وہ خیر کو اپنی لازمی اور مطلق ماہیت میں پا لیتی ہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کائنات میں انسان کا ایک خصوصی بلند مقام ہے ۔ اس کی سعادت اس سارے غائی نظام کی آخری سعادت ہے ۔ اس میں تمام وہ مقاصد شامل ہیں جو دوسری مخلوق اپنی اپنی جگہ حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے ۔ اگر ہم اس کائنات کو اس غائی اور مقصدی نقطۂ نگاہ سے نہ دیکھیں تو کیا ان تمام حقائق کی صحیح اور تشفی بخش تاویل ہو سکتی ہے ؟ کیا ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کہ خیر مطلق یا خدا ان تمام واقعات کی علت ہے ؟ اور انسان کی خصوصی سعادت وہی ہے جو اس کل کائنات کی سعادت ہے ؟ اور یہ کہ باوجود اس کے کہ انسان اس وقت بے شمار مجبوریوں کے باعث حدود کا پابند ہے ، تاہم اس کی تقدیر کا تقاضا یہی ہے کہ وہ ان حدود اور مجبوریوں سے بے نیاز ہو کر لامتناہی کمالات حاصل کرے ؟ یہ نقطۂ نگاہ غائی نظریے کے حامی کا ہے ۔

وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ یہ بلند مقصد ہر فرد کی زندگی میں پورا ہو لیکن اس کائنات کی ماہیت اور فطرت ایسی ہے کہ وہ انسان کے سامنے اس اعلیٰ نصب‌العین کو پیش کرتی ہے جس کے مقابلے پر موجودہ زندگی کی تمام لذتیں اور خوشیاں نامکمل اور اور جزوی معلوم ہوتی ہیں ۔

دوسرے نقطۂ نگاہ کے حامیوں کے مطابق یہ تمام استدلال محض انسان کی خواہشات اور تمناؤں کا بے کار اظہار ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ جب ہم اور دوسری مخلوق چند اشیاء کی خواہش کرتے اور چند مقاصد کے حصول کے لیے جد و جہد کرتے ہیں تو اس کا یہ مفہوم بالکل نہیں کہ وہ مقاصد موجب خیر و سعادت ہیں اور نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ اس کائنات کی اساس غائی یا مقصدی ہے ۔ ان مقاصد کو حاصل کر لینے کے بعد انسان اکثر مایوسی سے دو چار ہوتا ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ در حقیقت خیر نہیں ہوتے بلکہ غلطی سے ایسا سمجھا جاتا ہے ۔ ان کے حصول کی خواہش اکثر بالکل بے معنی سی ہوتی ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خود اپنے اور اس دنیا کے متعلق صحیح علم غائی اصطلاحات میں بیان نہیں کیا جا سکتا ۔ اس نتیجے کی وجہ یہ ہے کہ جدید سائنس کے نقطۂ نگاہ سے واقعات کا صحیح علم وہ علم ہے جو دوسرے واقعات کے سیاق و سباق میں حاصل کیا جائے ، ایسے واقعات جو پہلے واقعات کے ساتھ ساتھ غیر معمولی باقاعدگی سے ظہور پزیر ہوتے ہیں ۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان خواہش کے باوجود اپنے مقصد کو حاصل نہیں کر پاتا ، جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان دو واقعات کا باہمی تعلق مستقل نہیں کہا جاسکتا ۔ محرک موجود ہوتے ہوئے بھی مقصد بعض دفعہ حاصل ہوتا ہے اور بعض دفعہ نہیں ہوتا ۔ اسی طرح مقصد کے حصول کے باوجود یہ یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ ایک خاص محرک اس کو پیدا کرنے کا موجب ہوا ہے ـــــ ممکن ہے کہ اس کا حصول محض اتفاق ہو ۔ ان امور کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ صحیح علم صرف اس وقت حاصل ہوسکتا ہے جب ہم غائی مقولات اور مفروضات کو ترک کردیں ۔ کائنات کی میکانکی اور ارتقائی تصویر اسی روشنی میں پیش کی جاتی ہے ۔ اگرچہ یہ دونوں نتائج تفصیلات میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں ، تاہم وہ اس معاملے میں بالکل متفق ہیں کہ ان کی نگاہ میں یہ کائنات علتی اضافات کا ایک غیر جانب دارانہ نظام

ہے جس میں واقعات ظہور پزیر ہوتے ہیں ۔ اس لیے نہیں کہ وہ اچھے ہیں یا برے ، یا ان کی خواہش کی گئی ہے یا نہیں بلکہ صرف اس لیے کہ دوسرے چند واقعات ان کے ظہور کا تقاضا کرتے ہیں ۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس نقطۂ نگاہ سے اشیاء کے تعلقات کو متعین کرنے سے ہم فطرت کو اس طرح سمجھ سکتے ہیں جس سے اتفاقات کے عناصر کو ممکن حد تک ختم کیا جا سکتا ہے ۔ ایسا علم بہت حد تک اغلاط سے پاک ہوتا ہے اور اس کی بنا پر جو پیش گوئیاں کی جاتی ہیں وہ بہت زیادہ درست ثابت ہوتی ہیں ۔ مثلاً ایک آدمی چاہتا ہے کہ اپنی مرضی سے کسی عورت سے شادی کرے ، لیکن جب تک دوسرے حالات سازگار نہ ہوں ، اس کی یہ خواہش ضروری نہیں کہ پوری ہو ۔ ایک آدمی پانچویں منزل کی کھڑکی سے نیچے گر پڑتا ہے ۔ یقیناً وہ نیچے کسی سخت چیز پر گرے گا ، خواہ اس کا ارادہ خودکشی کا ہو یا کسی نے اس کو زبردستی کھڑکی سے پھینک دیا ہو ۔ اگر ہم اس کائنات کو اس طرح سمجھنے کی کوشش کریں کہ اس کے واقعات ایک دوسرے سے مربوط ہیں تو کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ ہم موخرالذکر حیثیت کو صحیح سمجھیں اور اول‌الذکر حیثیت کو محض غلط ؟ کیا یہ بہتر نہیں کہ ہم فرض کر لیں کہ اس کائنات میں کوئی مقصد نہیں ـــــ یہ کوئی غائی یا اخلاقی نظام نہیں بلکہ ایک غیر شخصی قانونی نظام ہے ؟

اس کے علاوہ جب ہم کائنات پر اس نظریے کی روشنی میں نظر ڈالتے ہیں تو کیا نامی رجحانات اور انسانی خواہشات علت و معلول کے ایک غیر جانب دارانہ نظام میں پوری طرح سموئے ہوئے دکھائی نہیں دیتے ؟ ہم کسی ایسے مقصد کی تمنا کرتے ہیں جو بہ ظاہر خیر نظر آتا ہے ۔ جب ہم اسے حاصل کر لیتے ہیں تو نا امید و مایوس ہوتے ہیں ۔ پھر ہم نے اس کی تمنا کیوں کی ؟ اس لیے نہیں کہ وہ اچھا تھا کیوں کہ یہ تو اب ہمیں معلوم ہوا ہے کہ وہ اچھا نہیں تھا ۔ ایسے حالات میں کیا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہم نے اس کی خواہش چند ایسی وجوہ کے زیر اثر کی جن کا تعلق اس شے کی اچھائی یا برائی سے کچھ نہ تھا بلکہ محض ہماری خواہشات کا نتیجہ تھا ؟ اگر یہ تشریح صحیح ہے تو پھر کیا ہم ان خواہشات کی تاویل بھی اس طریقے سے نہیں کر سکتے جن کے حصول کے بعد ہم مطمئن ہو جاتے ہیں ؟ اس کا باعث وہ اتفاق حالات نہیں کہ جس کے نتیجے میں ہم خوشی حاصل کرتے ہیں بلکہ علت و معلول کا وہ سلسلہ

ہے جس میں ہماری خوشی یا غمی کا کوئی عنصر نہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ انسانی فطرت کچھ اس طرح کی واقع ہوئی ہے کہ وہ ایسے حالات کا تقاضا کرتی ہے جس سے ہم پائدار اور مسلسل راحت حاصل کر سکیں لیکن اس کے باوجود ہمارے لیے یہ فرض کرنا کسی طرح بھی جائز نہیں کہ ان کا وقوع پزیر ہونا ان کے اچھا ہونے پر منحصر ہے ۔ خیر اطمینان یا محرومی کے متعلقہ شعور پر مبنی اور منحصر ہے ، وہ کسی چیز کے وقوع پزیر ہونے کی علت نہیں اور اس لیے ہم واقعات کو سمجھنے کے لیے اسے بطور اصول استعمال نہیں کر سکتے ۔ یہ کائنات ایک غیر شخصی نظام ہے جس سے ہمیں جذباتی اور ذہنی طور پر مطابقت پیدا کرنی چاہیے ۔ یہ کوئی مقصدی یا غائی نظام نہیں جس کے اساسی طور پر اچھا ہونے پر ہمیں اعتماد ہو ۔

ان دو انتہائی نظریات کے ضمن میں کئی درمیانی نظریات بھی ہیں ۔ چنانچہ مختلف لوگوں نے ان دو انتہائی نظریات کے اساسی تصورات کو مختلف طریقوں سے ملا جلا کر پیش کیا ۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں میں اس قسم کی نمایاں کوشش اس مفروضے پر مبنی تھی کہ طبعی کائنات کا یہ نظام ایک متعین میکانکی انداز کا ہے جس میں کسی قسم کی مقصدیت موجود نہیں لیکن مجموعی طور پر وہ ایک ایسے خدا کی تخلیق ہے جس کے سامنے ایک مقصد ہے ۔ اس خدا کی صفات تقریباً وہی بیان کی گئیں جو کیتھولک مفکرین نے پیش کی تھیں ۔ اس طرح ان کی نگاہ میں یہ کائنات اپنی حقیقی ماہیت کے لحاظ سے تو غائی ہے ، اگرچہ اس کا کافی حصہ اپنے تفصیلی عمل میں غیر غائی ہے ۔ کانٹ کے زمانے سے لے کر آج تک اخلاقی عینیت کا موقف اسی قسم کا ہے ۔ ان کے نزدیک طبعی کائنات خالص اور مکمل طور پر میکانکی ہے لیکن وہ محض ظاہری پہلو (phenomenon) ہے ۔ حقیقت مطلقہ ایک اخلاقی نظام ہے جس کی اساسی ساخت قانون فرض پر قائم ہے ۔ ان کے ہاں خدا کی جگہ ایک لا متناہی روحانی اصول مطلقہ ہے جس کا تصور خالص غیر مذہبی ہے ۔ انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے ابتدائی دور میں بعض لوگوں کا خیال تھا کہ حیاتیاتی دنیا (جس میں انسانی تاریخ بھی شامل ہے) صحیح معنوں میں مقصدی نقطۂ نگاہ سے سمجھ میں آ سکتی ہے لیکن اس کے برعکس طبعی کیمیاوی اور خاص کر ہیئتی نظام جس پر تمام نامی زندگی کا دار و مدار ہے ، میکانکی ہے ۔ غیر شخصی قانون کی حکومت اس کائنات میں قطعی اور آخری ہے اور مقصدیت محض ایک مختصر سے دائرے میں کار فرما ہے جو

درحقیقت غیر مقصدی قویٰ کے رحم و کرم پر ہے ۔ ان مثالوں سے یہ چیز واضح ہوتی ہے کہ ان دو نقطہ ہائے نگاہ کو اس طرح ملانا کہ ایک دوسرے کے مقابلے پر ثانوی حیثیت نہ اختیار کرے ، بالکل ناممکن سا ہے ۔ ظاہر ہے کہ کائنات کا کوئی منطقی نقشہ (کسی تیسرے متبادل تصور کو مستثنیٰ کر کے) ان دونوں اصولوں میں سے کسی ایک کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے ۔ یا تو وہ اساسی طور پر مقصدی ہے یا غیر شخصی قانون علت و معلول کا پابند ، لیکن یہ دونوں ایک ہی وقت میں کار فرما نہیں ہو سکتے ۔

اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہم کس کو قابل قبول قرار دیں ؟ اور جس نتیجے پر ہم پہنچیں اس کا جواز کیا ہوگا ؟ مقصدیت کے حامیوں کے سامنے اہم مسئلہ یہ ہے : ناکامی کے اکثر تجربات اور واقعات کے قابل اعتماد علم کی اہمیت کے پیش نظر کیا کائنات کی مقصدی تعبیر کو قابل قبول طریقے سے پیش کیا جا سکتا ہے ؟ ان کے مخالفین کے سامنے مسئلہ یہ ہے : اس حقیقت کے پیش نظر کہ ہر جان دار مخلوق مسلسل اس چیز کی تلاش میں سرگرداں ہے جو اس کے نزدیک خیر ہے اور اس لیے اس کی نگاہ میں یہ کائنات مقاصد اور ذرائع کا ایک مرکب مجموعہ ہے ۔ کیا تمہارے لیے یہ ممکن ہے کہ ان مقصدی عناصر کو ہمیشہ کے لیے ختم کرنے کے حق میں کوئی صحیح استدلال پیش کر سکو ؟ اگر غور سے دیکھا جائے تو اس غیر شخصی فطریت کو اختیار کرنے کا مقصد یہ ہے کہ تم صحیح علم حاصل کرسکو اور پورے اعتماد اور بھروسے سے واقعات کی پیش بینی کر سکو ۔ غیر شخصی نظام کائنات کا نظریہ درحقیقت اسی مقصد کے حصول میں معاون ہوتا ہے ۔ چنانچہ مقصدی نظریے کے حامیوں کے نزدیک ان کے مخالفین کا نظریہ نامکمل اور ناکافی رہ جاتا ہے ۔ بظاہر تو وہ اس کائنات کا ایسا نقشہ قائم کرتے ہیں جس میں کسی قسم کی مقصدیت کار فرما نہیں لیکن جس مقصد کی خاطر وہ یہ نظریہ اختیار کرتے ہیں اس کو وہ واضح طور پر تسلیم کرنے سے گریز کرتے ہیں - غیر مقصدی نظریے کے حامیوں کے نزدیک کائنات کا یہ نظریہ کسی مقصد کا ذریعہ نہیں ، خواہ یہ مقصد کتنے ہی اہم نتائج کا حامل ہو ۔ ان کے نزدیک یہ نظریہ تجربے کے چند ناقابل تردید حقائق کی تعمیم کا نتیجہ ہے ۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم ان متبادل نظریات میں سے کس کو اختیار

کریں ؟ اس سوال کا جواب کم از کم ابتدا میں اس طرح دینے کی کوشش کی جاتی ہے : واقعات کے ظہور پذیر ہونے کے متعلق اپنے اہم تجربات کا غائر مطالعہ کرو اور وہ کائناتی تصور قبول کرو جو ان تجربات سے ہم آہنگ ہو ۔ اگر یہ تجربات ایک غایتی نقطۂ نگاہ کی طرف راہ نمائی کریں تو ہمیں اس کے مطابق مابعدالطبیعی نظریہ قائم کرنا چاہیے ۔ اور اگر اس کے برعکس وہ ایک غیر جانب دار اور غیر شخصی نظام کی طرف راہ نمائی کریں تو پھر وہ متشددانہ فطریت اختیار کرنی چاہیے جو ایسے نظام کا تقاضا ہے ۔ شاید اس سے بہتر راہ نمائی اور کوئی نہیں ہو سکتی ۔

لیکن یہاں آ کر ایک اہم مسئلہ سامنے آتا ہے جو گہرے غور و خوض کا تقاضا کرتا ہے ۔ شاید حقائق کسی ایک طرف راہ نمائی کرنے سے قاصر ہیں ۔ اگر ان کی راہ نمائی واضح ہوتی تو یہ ممکن نہ تھا کہ پرخلوص اور ذہین محققین میں اتنا وسیع اختلاف پیدا ہوتا جس کے مضمرات دینی فلسفے کے لیے اتنے اہم ہیں ۔ ممکن ہے کہ کائنات کے متعلق کسی ایک نظریے کے تعین کا انحصار محسوساتی حقائق پر نہ ہو بلکہ ان اساسی مفروضات پر ہو جن کی مدد سے ہم ان حقائق کو قابل فہم شکل میں پیش کرتے ہیں ۔ وہی واقعات کسی ایک مفروضے کی روشنی میں ایک قسم کے مابعدالطبیعی نقشے کی تائید کرتے ہیں اور کسی دوسرے مفروضے کی ررشنی میں وہ پہلے سے مختلف نتیجے کی طرف راہ نمائی کرتے ہیں ۔

پہلے ابواب میں اس امر کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ مذہبی فلسفے کے بنیادی مسائل سے متعلق مغربی دنیا میں اس طرح کے تین مختلف مفروضات نمایاں رہے ہیں ۔ قدیم اور زمانۂ وسطیٰ کے مفکرین بلا استثنا (اور کم از کم مذہبی معاملات میں بہت سے جدید زمانے کے مفکرین بھی ان سے متفق ہیں) اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ واقعات کی مناسب اور صحیح تعبیر ایک علت اولیٰ کو تسلیم کیے بغیر نہیں پیش کی جا سکتی ، جس کے باعث ان میں خیر و کمال کا کم یا زیادہ عنصر پایا جاتا ہے ۔ ان مفکرین کے خیال میں یہ اس عمومی اصول کا بلا واسطہ اور عملی طور پر ناقابل تردید بدیہی نتیجہ ہے کہ عدم سے محض عدم ہی پیدا ہو سکتا ہے ۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ اگر اس اصول کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو

یہ نتیجہ ناگزیر ہے کہ ایک بہتر وجود کم تر وجود سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اشیاء کی اچھائی ان کے وجود اور ان کی ماہیت کی حقیقی علت ہے اور اس طرح غائی طریق کار کی صحت ثابت ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ تمام اشیاء کا نہائی سر چشمہ ایک وجود مطلق ہے جو تمام کمالات و صفات کا حامل ہے، جس کی خوبیوں کے مختلف مدارج و مراتب اس کائنات کے مختلف عناصر میں موجود ہیں۔ اگر اس مفروضے کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تشریح طلب حقائق کے کچھ خصوصی اور ظاہری عناصر ناقابل تعبیر اور وضاحت رہیں گے۔ یہ ایک غیر منطقی عمل ہوگا۔ دوسرا عقیدہ جو تاریخی طور پر اس دور میں رائج ہوا جب ریاضیاتی میکانیات کی کامیابی نے لوگوں کو کائنات کا اسی طرح کا نقشہ پیش کرنے کی ترغیب دی، پہلے عقیدے سے اس معاملے میں متفق ہے کہ عدم سے صرف عدم ہی پیدا ہوتا ہے۔ لیکن وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ جہاں ہر علت اپنے معلول کے لیے کافی ہونی چاہیے اسی طرح کل معلول تجربی طور پر اپنی علت کے مساوی ہونا چاہیے۔ جس طرح ہم علت کے ساتھ ہر وہ صفت اور قوت منسوب کرنے پر مجبور ہیں جو معلول کی صفات کی تشریح کے لیے ناگزیر ہے، اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ علت کا کوئی عنصر اپنے معلول میں مکمل اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ دوسرے لفظوں میں ان دونوں میں ایک اساسی مساوات کا ہونا ناگزیر ہے، کم از کم جہاں تک ان بنیادی اور مقداری خصوصیات کا تعلق ہے، وگرنہ علت کے وجود سے ہم ایک ایسے معلول کی پیش گوئی کریں گے جو حقیقی معلول سے مختلف اور بعض حالات میں اس سے عظیم تر ہوگا۔ جب ہم مناسب تشریح کی ماہیت کے اس مفروضے کی روشنی میں کائناتی مسائل کا جائزہ لیں گے تو جو نظریہ قائم ہوگا وہ مندرجہ بالا مفروضے کے تقاضے سے مختلف ہوگا۔ ہم علت اولیٰ (اگر ہم اس کو تسلیم کریں کیوں کہ تجربی بنیادوں پر یہ مفروضہ یقینی نہیں) کو تمام کمالات کا حامل قرار نہیں دے سکتے کیوں کہ پھر یہ محسوساتی دنیا جو اس کی معلول ہے، تمام کمالات کی حامل ہوگی، حالانکہ عملی طور پر ایسا نہیں۔ ہم علت کے ساتھ صرف وہی صفات اور ان صفات کا وہی درجہ منسوب کر سکتے ہیں جو معلول میں ظاہر ہوتی ہیں، اس سے تجاوز کرنا ممکن نہیں۔ پس جب ہمارے سامنے ایک نا مکمل و ناقص معلول ہے تو ہم اس کے مقابلے پر اسی طرح کی ناقص

و نا مکمل علت تسلیم کر سکتے ہیں ۔ اور چونکہ ایسی علت مروجہ الٰہیاتی تصور خدا کے مطابق نہیں ـــ الٰہیاتی خدا تو حکمت و خیر کے کمالات کا حامل ہے ـــ اس کا نتیجہ یا تو خدا کے وجود کے متعلق شک و ریب کا ہوگا یا ہمیں خدا کی بالکل ایک نئی تعریف پیش کرنا ہوگی جس کی رو سے وہ مابعدالطبیعی قوتوں سے محروم محض ایک انسانی نصب‌العین ہوگا ۔ یا وہ محض ایک اخلاقی اصول ہوگا جو ایمان و یقین کے تقاضوں کے تو شاید مطابق ہو لیکن علم کے معیار پر پورا نہ اترے ۔ تیسرا مشہور مفروضہ وہ ہے جو نظریۂ ارتقا کے باعث منظر عام پر آیا ۔ یہ مفروضہ دوسرے مفروضے سے اس حد تک تو متفق ہے کہ یہ دونوں ایک کامل ترین علت کے تصور کو غلط قرار دیتے ہیں لیکن پہلے دونوں مفروضات کے برعکس اس کا دعویٰ ہے کہ عدم سے کوئی نہ کوئی وجود ضرور پیدا ہوتا اور ہو سکتا ہے ۔ ایک مجموعی معلول اپنے علتی شرائط سے زیادہ پیچیدہ ہو سکتا ہے اور اس سے ایسی صفات اور اعمال ظاہر ہو سکتے ہیں جن سے وہ شرائط عاری ہیں ۔ تاریخی طور پر اس نادر تصور کی اساس اس سائنسی شہادت پر ہے کہ جمادات کی دنیا سے جو حیات یا شعور سے بالکل عاری ہے ، جان دار مخلوق پیدا ہوتی ہے جو ذہن و شعور سے مزین ہوتی ہے ۔ ارتقائیین کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ یہ واقعات حقیقت پر مبنی ہیں ، اس لیے علتی رشتے کی مناسب تشریح کے نظریات کو اس کے مطابق ہونا چاہیے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارا یہ مطالبہ کہ مجموعی علت اپنی تمام صفات اور طریق کردار کے لحاظ سے معلول کے مساوی ہونی چاہیے ، صحیح نہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ معلول کا کچھ حصہ بظاہر بلاوجہ عالم وجود میں آ جاتا ہے ۔ پہلے دو مفروضات کی رو سے تشریح کا یہ نظریہ بے معنی اور غیرمنطقی ہے ۔ پہلے نظریے کے حامی کہتے ہیں : اگر تاریخی حقائق جن سے یہ معلول پیدا ہوتے ہیں ، ان معلولوں کی تمام صفات کی تشریح کرنے سے قاصر ہیں ، تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مکمل علت کی تلاش کسی اور جگہ ہونی چاہیے ـــ اگر ضرورت ہو تو ہمیں ایسے حقائق کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو تجربی مشاہدے اور تصدیق سے بالا ہیں ۔ دوسرے نظریے کے حامی عام طور پر کہتے ہیں : یہ مظاہرات جن کو تم حیات اور ذہن کے نام سے پکارتے ہو ، طبعی اور کیمیاوی اعمال کی طرح حقیقی نہیں ۔ وہ تو صرف جمادی تبدیلی کی زیادہ پیچیدہ صورتیں ہیں اور صحیح علم حاصل کرنے کے لیے ان کو مؤخرالذکر علت میں قابل تحویل ہونا چاہیے ۔

پہلے اور دوسرے نظریے کے مطابق زمان تخلیقی نہیں ، یہ کائنات کا بنیادی نہیں بلکہ ایک ثانوی پہلو ہے ۔

ان تینوں مفروضات سے مختلف مابعدالطبیعی نقشے قائم ہوتے ہیں ۔ پہلا مفروضہ کائنات کا ایک ایسا نقشہ پیش کرتا ہے جس کے مطابق ایک کامل و اکمل سرچشمے سے مختلف قسم اور مراتب کے غیر مکمل وجود صادر ہوئے ۔ دوسرے مفروضے کی رو سے یہ کائنات زمانی تبدیلیوں کے ایک سلسلے پر مشتمل ہے جس میں ہمیشہ مادے اور قوت کی ایک ہی مقدار محفوظ رہتی ہے اور جس کی اساسی صفات ایک جیسی ہیں ۔ تیسرا مفروضہ کائنات کی ایک ارتقائی تصویر کا تقاضا کرتا ہے جس میں وجود کے نئے اور زیادہ پیچیدہ مراتب گاہے گاہے ظاہر ہوتے رہتے ہیں اور جو اپنے ماحول کے تقاضوں کے مطابق اپنی ذات کو قائم و برقرار رکھتے ہیں ۔ ممکن ہے کہ اس تشریحی مفروضے کی روشنی میں جس کو ہم قابل تسلیم سمجھتے ہوں ، چند مشہود حقائق ان میں سے ہر ایک نظریے سے ہم آہنگ نظر آئیں ؛ خاص طور پر جب ہم اس حقیقت کو مد نظر رکھیں کہ لوگ ان حقائق کو منتخب کر لیتے ہیں جو ان کے قبول کردہ تشریحی اصولوں کے مطابق ہوں اور چند دوسرے حقائق سے چشم پوشی کر لیتے ہیں جو ان کے اصولوں کے مطابق نہیں ہوتے ۔

اب سوال یہ ہے کہ علتی تشریح کے ان مختلف مفروضات میں سے کون سا مفروضہ صحیح ہے ؟ اس کا فیصلہ کس طرح کیا جائے ؟ یہ کافی اہم مسئلہ ہے جو غور و فکر کی دعوت دیتا ہے کہ بعض حقائق جو کسی مفکر کے سامنے موجود ہیں ، ان تینوں نظریات سے ہم آہنگ نظر آتے ہوں لیکن اس کے باوجود غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ان حقائق کے بعض پہلو ایک خاص نظریے کی توثیق کرتے ہیں لیکن کسی دوسرے نظریے کے مطابق نہیں ۔ چنانچہ آخری فیصلہ انھی حقائق پر ہوگا ۔ لیکن یہ حقائق واضح طور پر اس حقیقت کی طرف راہ نمائی نہیں کرتے کہ کون سا نظریۂ کائنات ہمیں اختیار کرنا چاہیے ۔

اب ہمارے سامنے سوال یہ ہے کہ حقائق کی مناسب تشریح کے طریق کار سے متعلق انسانوں کے اساسی عقاید میں یہ وسیع اختلافات کیوں پیدا ہوتے رہے ؟ اس سوال کا مناسب جواب دیا جا سکتا ہے ، اگرچہ اس کے باوجود یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ جواب ان متبادل نظریات میں سے

کسی ایک کو اختیار کرنے میں کس حد تک راہ نمائی کر سکتا ہے ۔
فرض کیجیے کہ اس سوال کی روشنی میں ہم ان تاریخی ادوار کی نمایاں خاصیت کا جائزہ لیتے ہیں جن میں یہ مفروضات علیحدہ علیحدہ تسلیم کیے جاتے رہے اور پھر ان رجحانات کا مطالعہ کریں جو اس خاصیت سے پیدا ہوتے ہیں ۔
اکثر یونانی مفکرین کا اساسی رجحان جمالیاتی اور تاملی (contemplative) تھا ۔ ان میں نہ تسخیر کائنات کا جذبہ تھا اور نہ سماج کی اصلاح کا خیال ۔ وحدت اور ہم آہنگی کے تصورات کو پسند کیا جاتا تھا ۔ ان کے نزدیک حرکت اور کثرت کا سرچشمہ ایک ناقابل تغیر اصول تھا جو اس کائنات کے نظام کی علت سمجھا جاتا تھا ۔ زمانۂ قدیم کے آخری دور اور زمانۂ وسطیٰ میں اس جمالیاتی رجحان کے ساتھ ساتھ ایک رہبانی رجحان جمع ہو گیا ۔ خیال یہ تھا کہ اس مادی دنیا کی ہر شے نا مکمل اور ناقص ہے اور اس لیے انسان کا فرض ہے کہ اس دنیا کو چھوڑ کر اس ذات کامل سے اتحاد پیدا کرے جو اس آنی و فانی دنیا سے ماوراء ہے ۔ چونکہ ان تجربات و مشاہدات کی تعبیر جو لوگوں کی عام توجہ کا مرکز تھے ، ایک ایسے مقصدی نظریے کی روشنی میں کی جا سکتی تھی جس کے مطابق ان جمالیاتی اور رہبانی رجحانات کا جواز نکلتا تھا ، اس لیے قدرتی طور پر اس نظریے کو صحیح تسلیم کر لیا گیا اور ان تشریحی اصولوں کو اپنا لیا گیا جو اس نظریے کا تقاضا تھے ۔ لیکن بعد میں جب مغرب نے اس تہذیبی ورثے سے بغاوت کی تو اس کے مفکرین کے ہاں ایک مختلف قسم کا رجحان نمایاں ہونے لگا ۔ اس کی نمایاں خصوصیت تسخیر کائنات کا جذبہ تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ اس کائنات کی قوتوں کو انسان کی بھلائی کے لیے استعمال کیا جائے ۔ اس رجحان کا مدار اس بدیہی اصول پر تھا کہ یہ کائنات قابل تسخیر ہے ، یعنی موجودہ حادثات کے تحلیلی تجزیے سے مستقبل کے واقعات کی پیش گوئی کی جا سکتی ہے کیونکہ یہ دونوں ایک ناگزیر و لازمی علتی رشتے میں منسلک و مربوط ہیں ۔ یہ مفروضہ جیسا کہ ہم باب ۸ میں بیان کر چکے ہیں ، خود علت و معلول کی اساسی مساوات کے نظریے کا تقاضا کرتا ہے ۔ ان امور کی روشنی میں کسی تشریح کے کافی ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ معلول کے جن عناصر کو ہم قابل فہم بنانا چاہتے ہیں ، ان کے لیے ایک ایسی علت کی ضرورت ہے جس میں وہ اساسی صفات اس مرتبے میں موجود ہوں جو معلول میں موجود ہیں ۔ چنانچہ اس بنا پر جو مابعدالطبیعیاتی نقشہ قائم ہوتا ہے وہ میکانکی ہے ۔ یعنی کائنات

متعین اور متعاقب واقعات کا ایک نظام ہے جس میں کوئی گزشتہ شے کالعدم نہیں ہوتی اور نہ کوئی نئی اہم شے وجود میں آتی ہے ۔ جدید سائنس کی شاندار کامیابی اور مغربی قوموں کی سیاسی اور اقتصادی بالا دستی کے باعث انیسویں صدی میں مغرب میں ایک عام رجائیت اور (ناگزیر) ترقی کا تصور پیدا ہوا ۔ یہ محسوس کیا جانے لگا کہ جمادات سے نباتاتی حالت بہتر ہے ۔ ایک صاحب عقل انسان ہونا نباتاتی اور حیوانی حالت سے بہتر ہے اور (اگرچہ یہ پہلو معرض تحریر میں زیادہ نہیں لایا گیا) ایک توہم پرست مشرقی سے عام یورپین ہونا بہتر ہے ۔ علم حیاتیات سے یہ حقیقت واضح طور پر معلوم ہو گئی کہ نامی زندگی اپنی ابتدائی صورت میں ماضیٔ بعید کے غیر نامی موجودات سے پیدا ہوئی اور پھر خوف ناک جد و جہد کے بعد مختلف انواع کی مخلوق سے ہوتی ہوئی انسانیت کے بلند مرتبے تک پہنچی ، اور یہی وہ انسان ہے جو اب دنیا کے ہر علاقے اور کونے میں ایک بہتر تہذیب پھیلانے کی کوشش میں مصروف ہے ۔ معلوم ہوتا تھا کہ یہ کائنات آہستہ آہستہ ایک بہتر اور زیادہ عمدہ حالت کی طرف ترقی کر رہی ہے ۔ (سائنس دان اس بیان کے اخلاقی مضمرات سے بچنے کے لیے کہہ سکتے ہیں کہ یہ کائنات کم پیچیدہ سے زیادہ پیچیدہ حالت کی طرف ترقی کرتی نظر آتی ہے جس میں زیادہ صفات اور متنوع کردار کے اظہار کے مواقع ہیں) ۔ اس رجائی عقیدے کا فطری اظہار مابعدالطبیعی میدان میں یہ مفروضہ تھا کہ معلول اپنی صفات کی تعداد اور عمل کی قوت کے اظہار میں علتوں سے ماوراء ہوجاتے ہیں ، اور یہ کہ کائنات مجموعی طور پر ایک ارتقائی عمل ہے جس میں ہر لمحے نئے واقعات کے ظہور کی توقع کی جا سکتی ہے ۔

اس مختصر سے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی فکری تاریخ میں اکثر مابعدالطبیعی تصورات اپنے زمانے کے نمایاں رجحانات کے مطابق تبدیل ہوتے رہے ہیں ۔ اگر ہم ان امور کی روشنی میں اپنے اصل مسئلے کو دوبارہ بیان کرنا چاہیں تو اس سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے : ان میں سے کون سا ایسا رجحان سب سے زیادہ صحیح ہے اور کیوں ہے ؟ کیا ہم آئندہ زمانے کے نمایاں رجحان کی نشان دہی کرنے کی کوشش کریں (یہ تو ظاہر ہے کہ پر اعتماد رجائیت کا دور ختم ہو چکا ہے) اور اس مابعدالطبیعی نظریے کی پیش گوئی کریں جو اس رجحان کے مطابق ہوگا ؟

گزشتہ اوراق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ انسان اور اس کی تقدیر کے متعلق ہمارے نظریے کا انحصار اُس جواب پر ہے جو ہم کائنات کی اساسی تعمیر و ساخت کے متعلق دیتے ہیں ۔ اگر ہم غائی نقطۂ نگاہ کو تسلیم کریں تو ہمیں اس کائنات میں انسان کی ایک بلند ترین اور خصوصی حیثیت تسلیم کرنی ہوگی کیونکہ باقی تمام مخلوق کے مقابلے پر وہ اس دنیا کی قوتوں کو اپنے مقاصد کے لیے بہ طور ذرائع استعمال کرنے کی پوری استعداد رکھتا ہے ۔ اس کے علاوہ چونکہ خیر اعلیٰ جس کا وہ تصور کرتا ہے ، ایک حیثیت میں لامتناہی اور عمومی ہے ، اس لیے غائی نقطۂ نگاہ اس عقیدے کی تائید کرتا ہے کہ دنیا کے موجودہ ماحول میں مکمل و جامع خیر و سعادت انسان کے لیے قابل حصول ہے ۔ مسئلے کا یہ پہلو کسی قدر تفصیل اور تشریح کا طالب ہے ۔ یقیناً نظری طور پر ایک ایسی کائناتی غائیت (teleology) کو تسلیم کرنا ممکن ہے جس کے مطابق اس دنیا میں انسان کی حیثیت دوسری مخلوق کے مقابلے پر بہتر یا انوکھی نہیں ۔ تاہم مغرب کے کسی مشہور دینی نظام فلسفہ نے اس نظرے کو کبھی پیش نہیں کیا ، کیونکہ وہ امور جو عام طور پر غائی مابعدالطبیعیات کی تصدیق کرتے ہیں ، مقاصد اور تفاعل کے مختلف مراتب کی طرف بھی راہنمائی کرتے ہیں ، جس سے انسان کی بلند و ارفع حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے ۔ دوسری طرف اس کائنات کے متعلق غیر شخصی نظام کا تصور ہے ۔ اس کے مطابق واقعات اس لیے ظاہر نہیں ہوتے کہ ان سے چند مرغوب مقاصد حاصل ہوتے ہیں بلکہ وہ محض فطری علتوں کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ یہ تصور انسان اور اس کی تقدیر کے متعلق ایک مختلف نظریہ پیش کرتا ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ انسان کی استعداد و صلاحیتیں اور تجربات تو وہی ہیں لیکن اس نقطۂ نگاہ سے وہ اس فطرت کا ایک ادنیٰ پرزہ معلوم ہوتا ہے ۔ جو کچھ اس سے سرزد ہوتا ہے اس جامع نظام کے تقاضوں کے مطابق ہوتا ہے ۔ اس کی کوئی نمایاں اور اعلیٰ حیثیت نہیں ۔ موجودہ دور میں یہ نقطۂ نگاہ نظریۂ ارتقا کی مصطلحات میں بیان کیا جاتا ہے ۔ انسان ایک وسیع زمانی عمل کی پیدا وار ہے ۔ خیر کا نصب‌العین اور اس کی عقل و استعداد اسی طرح سادہ فطری واقعات و حادثات کا قدرتی نتیجہ ہیں جس طرح اس کے متحرک ہاتھ اور سیدھا قد ۔ اس کی تقدیر ، انفرادی اور مجموعی ، وہی ہے جو تاریخی طور پر ثابت ہوتی ہے ۔ کوئی ایسی شہادت ہمارے سامنے موجود نہیں جس کی بنا پر ہم اس مابعدالطبیعی عقیدے کا جواز

پیش کر سکیں کہ موت کے بعد وہ زندہ رہے گا ، اور یہ کہ انسانی زندگی کا دور اس فانی کائنات تک محدود نہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ یہ تصورات انسان کی عظمت کو کم نہیں کرتے بلکہ ان سے گہرا عجز و انکسار پیدا ہوتا ہے ۔ کیا اس کو درست تسلیم کرنے کا یہ مطلب ہے کہ ہم اس زندگی کے میدان جہاد میں ہمت ، عزم اور امید سے ہاتھ دھو بیٹھیں ؟ یہ ایک اہم سوال ہے ۔

موت کے بعد کی زندگی کے متعلق چونکہ تفصیلی بحث ممکن نہیں اس لیے مختصراً دو امور کی طرف اشارہ کرنا کافی ہوگا ۔ اول ، مابعدالطبیعی فطریت کو قبول کرنا بقا کے انکار کے مترادف نہیں بشرطیکہ ہمیں یقین ہو کہ انسانی عقل ، مطلق اور ناقابل تغیر صداقت کو حاصل کرنے کی استعداد رکھتی ہے ۔ یہاں سپینوزا کی مثال فائدہ مند ہوگی ۔ اگر ہم یہ فرض کریں جیسا کہ اکثر مفکرین کا موقف ہے کہ علم ایک حیثیت میں عالم (ذہن) اور معلوم کی عینیت کا تقاضا کرتا ہے تو کیا ہمارا وہ ملکہ ازلی و ابدی نہیں جو ازلی و ابدی حقیقت کو جاننے کی صلاحیت رکھتا ہے ؟ دوسری طرف جدید فکر کی چند موثر تحریکیں اس تصور کو پیدا کرنے کی ذمہ دار ہیں کہ مذہبی عبادت کی بہترین صورتیں خود غرضی سے مارث نہیں ہوتیں ، اس لیے انہیں کسی ذاتی اجر کی نہ تمنا ہے اور نہ ضرورت ۔ مذہبی زندگی کی بہترین نیکی خود اپنا اجر ہے اور اس لیے ابدی زندگی کی کشش اس کے لیے کوئی وقعت نہیں رکھتی ۔ دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ عظیم الشان انسانوں کی زندگی اگرچہ ابدیت کا مطالبہ نہیں کرتی تاہم اس سے ابدیت کی حقیقت کا شعور پختہ تر ہو جاتا ہے ۔

باب پانزدھم

مذھب ' مابعدالطبیعیات ' تاریخ اور سماجی اخلاقیات

اب ھمارے سامنے مذھبی فکر کا تیسرا اھم مسئلہ ھے ۔ یہ امر کلیسیائی نظام کے مسئلے کو بھی متاثر کرتا ھے اور الٰہیاتی اصول کے مسئلے کو بھی ۔ درحقیقت یہاں ' دو علیحدہ مسائل ھیں ، لیکن جب ایک واضح ھو جائے گا تو دوسرا مسئلہ بھی حل ھو جاتا ھے ۔ پہلا مسئلہ مذھب میں مابعدالطبیعیات اور سماجی اخلاق کی اضافی اھمیت کا ھے ۔ اس مسئلے میں اخلاق عینیت اور انسیت دونوں کا موقف دوسرے مکاتیب فلسفہ سے مختلف ھے ۔ مذھب میں کون سی چیز مرکزی حیثیت رکھتی ھے ؟ ایک مابعدالطبیعی عقیدہ یا عام سماجی نصب العین ؟ کیا مذھب کا دار و مدار کائنات کے کسی خاص نظریے پر ھے جس پر ایمان لانا جماعتی وحدت کے لیے ناگزیر ھے ، یا یہ مابعدالطبیعیاتی عقائد کسی متفقہ اخلاقی اصول یا متفقہ سماجی فلاح کے مقابلے پر ثانوی حیثیت رکھتے ھیں ؟

مغربی ذہنی فکر کی ساری تاریخ میں اخلاق تہذیب اور انسیت کے ظاھر ھونے سے پہلے تمام مشہور مفکرین کا یہ متفق علیہ اصول تھا کہ اول الذکر مفروضہ صحیح ھے ۔ ان کا یقین تھا کہ مذھب اخلاق سے مختلف ھے اور بعض حالتوں میں اس کی لازمی اساس مہیا کرتا ھے ۔ مذھب کی بقا کے لیے یہ ضروری سمجھا جاتا تھا کہ انسان ان قویٰ سے ھم آھنگ ھونے کی کوشش کرے جو اس کائنات میں جاری و ساری اور اس کی اساس ھیں ۔ یہ قویٰ ایسے ھیں جن کو واضح قضایا کی شکل میں ایک غیر مبہم صورت میں پیش کیا جا سکتا ھے ۔ اس عقیدے پر اتفاق ھی ایک مذھبی جماعت میں اتحاد و یگانگت کا باعث ھو سکتا ھے ۔ ممکن ھے کہ افراد آن سماجی فرائض

کی تفصیلات کے معاملے میں مختلف توجیہات کے قائل ہوں جو مذہبی ایمان کا تقاضا ہیں لیکن یہ اختلافات کوئی زیادہ اہمیت نہیں رکھتے، بشرطیکہ وہ مابعدالطبیعی عقیدے اور کردار کے مشترکہ نصب العین پر یقین رکھتے ہوں۔

اخلاق عینیت اور انسیت کے حامی اس مفروضے کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جدید زمانے کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ناگزیر ہے کہ انسان بلند سماجی نصب العین رکھتے ہوئے بھی مابعدالطبیعی تصورات میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ ان میں سے بعض حقیقت مطلقہ کے متعلق لاادری ہوں گے۔ تاہم سماجی مقاصد کے حصول میں وہ ایک دوسرے سے پورے طور پر تعاون کرنے کے لیے آمادہ ہیں۔ عملی زندگی و سماجی مسائل سے متعلق یہ اتحاد نظری اختلافات سے کہیں زیادہ اہم ہے۔ فلسفے کے ان دو مکاتیب کا خیال ہے کہ اس طرح کا اتحاد درحقیقت مذہبی اور اخلاق اتحاد ہے کیونکہ ان کے نزدیک کسی اخلاق قدر سے وابستگی اور لگاؤ کسی مابعدالطبیعی عقیدے پر یقین رکھنے سے مذہبی طور پر کہیں زیادہ اہم ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مذہب میں موثر اتحاد مشترکہ سماجی مقصد سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کائنات کے متعلق عقاید محض ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔

جب اس نقطۂ نگاہ سے مذہب کی تاریخ کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو بقول ان کے مابعدالطبیعی عقاید کو مذہب کے معاملے میں مرکزی حیثیت دینا ان کے مخالفین کی غلط بینی کا نتیجہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ خدا سے متعلق جو چیز اہم ہے وہ اس کائنات میں اس کا مقام نہیں۔ وہ اخلاق سیرت کا ایک بلند ترین نصب‌العین ہے اور ان لوگوں کی اخلاق زندگی میں گہرائی اور خوبصورتی پیدا کرتا ہے جو اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اگر مذہب میں ان عناصر کو سمو دیا جائے تو ان کا خیال ہے کہ مابعدالطبیعیاتی صفات کو ثانوی حیثیت دی جاسکتی ہے یا ان سے صرف نظر کیا جاسکتا ہے۔ اس سے کسی قسم کے نقصان کا اندیشہ نہیں۔ ان کے خیال میں عیسائی کلیسا کے اتحاد کا انحصار اس عقیدے پر نہ تھا کہ خدا اس کائنات کا حاکم مطلق ہے بلکہ اس پر ہے کہ وہ مسیح کی طرح رحیم و مہربان ہے اور ہر عیسائی کا فرض ہے کہ وہ اس کی ان صفات کی پیروی کرے۔ ان کا کہنا ہے کہ جدید زمانے میں چونکہ علوم طبیعی کے زیر اثر تجربی مفروضات متفقہ طور پر قبول کر لیے

گئے ہیں اس لیے کائنات کے متعلق چند مابعدالطبیعی عقاید کو تسلیم کرنے پر زور دینے سے سماجی رجحان رکھنے والے لوگ مذہبی اقدار سے متنفر ہو جائیں گے ۔ ان کی نگاہ میں اہم شے سماجی اخلاقیات کی بنیادوں پر اتفاق ہے ۔ اشد ضرورت یہ ہے کہ لوگ زندگی کے مختلف گوشوں اور پہلوؤں کی اصلاح کے متعلق کسی عمدہ پروگرام پر متفق ہوں تاکہ صنعت ، سیاست اور بین‌الاقوامی معاملات و مسائل سلجھ سکیں ۔ اس پروگرام سے متفق لوگوں پر مشتمل ایک متحدہ جماعت قائم کی جا سکتی ہے ، خواہ وہ کائناتی مسائل میں ایک دوسرے سے کتنے ہی مختلف الخیال ہوں ۔ اس کے برعکس مابعدالطبیعیاتی مسائل میں متفق لوگوں پر مشتمل کوئی متحدہ جماعت قائم کرنا ممکن نہیں جب کہ سماجی مسائل میں ان کا نقطۂ نگاہ مختلف ہو ۔

اب سوال یہ ہے کہ ان دو متضاد تصورات میں سے کون سا قابل اختیار ہے؟ اس فیصلے کا انحصار کن اصولوں پر ہوگا ؟ کیا اس اصول پر کہ مابعدالطبیعی علم قابل حصول ہے یا نہیں ؟ کیا مذہبی زندگی میں کسی خاص شے کو اہم قرار دینے کا فیصلہ صرف وجدان کے ذریعے ہی کیا جا سکتا ہے؟ اگر یہی بات ہے تو پھر سوال یہ ہوگا کہ کون سے وجدانات صحیح ہیں ؟ اگر ہم اس سوال کا فیصلہ محض تاریخ کی روشنی میں کریں تو ظاہر ہے کہ مابعدالطبیعیات کو اہم قرار دینے والے ہی صحیح ہوں گے ۔ مغرب اور ہندوستان کی طویل مذہبی تاریخ اس حقیقت کو صحیح ثابت کرتی ہے ۔ جہاں کہیں بھی محض سماجی مقاصد میں اشتراک کی بنیاد پر اتحاد قائم کرنے کی کوشش کی گئی وہ زیادہ کامیاب نہیں ہوئی ۔ لیکن کیا آئندہ بھی ایسا ہی ہوگا ؟

سماجی نصب‌العین سے وابستگی کی بنیاد پر اتحاد قائم کرنے کا دعویٰ کرنے والوں کے حق میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ الٰہیاتی فکر کی تاریخ میں مذہب کے اخلاقی عنصر پر اب زیادہ زور دیا جانے لگا ہے ۔ لیکن مغربی دنیا میں جدید زمانے کے تقاضوں کے زیر اثر اس ایک عنصر نے باقی تمام عناصر کو پس پشت ڈال دیا ہے ۔ اگر وہ محرکات جن کے باعث یہ رجحان پیدا ہوا ہے ویسے ہی قوی رہے جیسے کہ وہ اب ہیں تو ممکن ہے کہ اکثر لوگوں کے مذہبی رجحانات میں ایک مستقل اور پائدار تبدیلی پیدا ہو جائے ۔ اخلاق عینیت اور انسیت کے حامی کہتے ہیں کہ ایسا ہو رہا ہے کیونکہ مذہب میں اخلاقی پہلو کا نمایاں ہونا اور جدید سائنس کے خصوصی مفروضات ــــ یہی دو قابل ذکر اہم اثرات ہیں ــــ انسانوں کے بنیادی تقاضوں اور پائدار

تجربات کا اظہار ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ مابعدالطبیعی نظریے کی اہمیت پر اصرار انسانیت کی ابتدائی زندگی اور بچپنے کی یادگار ہیں ۔ جب انسان سن رسیدہ ہوتا ہے تو بچپن کی باتیں ترک کر دیتا ہے یا کم از کم انہیں دوسرے تقاضوں کے مقابلے پر ثانوی حیثیت دیتا ہے ۔

قدیم موقف کے حامی اپنی حمایت میں اس امر پر زور دیتے ہیں کہ یہ کائنات ایک سنجیدہ نظام ہے جو ہم سے غائر مطالعے کا تقاضا کرتا ہے ۔ ایک بلند نصب‌العین کی تلاش میں کسی عمل کی کامیابی کا انحصار اس پر ہے کہ ہم اس کائنات کی صحیح حقیقت سے پوری طرح خبردار ہوں ۔ کیا کائنات سے متعلق ماضی میں ہمارے فہم میں کوئی نقص تھا ؟ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اپنے نقطۂ نگاہ کی تصحیح کر لیں ۔ ایک ایسے دور میں جب اس قسم کی ترمیم کی ضرورت ہے ، ماضی کے مابعدالطبیعیاتی عقاید اپنی حقیقی افادیت کھو بیٹھتے ہیں جس کے باعث وہ لوگوں میں اتحاد و یگانگت پیدا کرتے تھے ۔ حقیقت یہ ہے کہ سمجھدار لوگ صرف اسی وقت متحد اور ہم آہنگ ہوسکتے ہیں جب وہ اپنے متعلق اور اس کل کائنات کے متعلق (جس کے وہ ناگزیر اجزا ہیں) ایک ہی مشترک نظریے کے علم بردار ہوں ۔ سپینوزا ، اکوئیناس اور کیلون سب اس موقف کے حامی تھے ۔

اب وقت ہے کہ دوسرے مسئلے کی طرف رجوع کیا جائے ۔ سوال یہ ہے کہ کیا مذہب کے لیے کسی تاریخی شخصیت یا روایت سے عقیدت لازمی ہے ؟ یا اس کی بجائے کوئی فلسفیانہ رجحان یا رویہ اختیار کرنا کافی ہو سکتا ہے ؟ اساسیت ، جدیدیت اور مافوق‌الفطریت جدید کے پیرو اور کیتھولک پہلے نقطۂ نگاہ کے حامی ہیں ۔ دوسری طرف مذہب سائنس ، اخلاق عینیت اور انسیت کے اکثر پیرو مؤخرالذکر کے حامی ہیں ۔

ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے فرق کی نشان دہی ضروری ہے ۔ مؤخرالذکر موقف کے حامی مذہب میں مشہور شخصیتوں کی اہمیت سے منکر نہیں ۔ وہ ان کی سیرت کی بلندی اور عظمت کا اقرار کرتے ہیں ۔ انہیں تسلیم ہے کہ انسانوں کو ان کے باعث اخلاقی قوت ، پرعزم امید اور نئی بصیرتیں حاصل ہوتی ہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ ہم روزمرہ زندگی کے تفصیلی معاملات میں ان سے راہنمائی حاصل کر سکتے ہیں ۔ بعض دفعہ جب نازک حالات کسی اخلاق فیصلے کا تقاضا کرتے ہیں تو اس وقت ان راہنماؤں کا ویسے ہی حالات میں

فیصلہ مشعل راہ ثابت ہوتا ہے ۔ لیکن ان تمام باتوں کو تسلیم کرتے ہوئے بھی ان لوگوں کا موقف یہ ہے کہ اگر یہ جذبۂ عقیدت غلامی میں تبدیل ہو جائے تو اس سے ہماری عقل اور تنقیدی قوت متاثر ہوتی ہے ، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ غیر جانب دارانہ صداقت کی بجائے ان کی ذات معیار حق و باطل قرار پاتی ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ سے اس قسم کی عقیدت مندی کئی لحاظ سے نقصان دہ ہے ۔ ہم دوسرے مذاہب کی اہم شخصیتوں کی سیرت کا صحیح اندازہ کرنے سے قاصر ہوتے ہیں اور انسان کی مذہبی زندگی میں جو اہم کردار انہوں نے ادا کیا ہے ، اس کی صحیح حقیقت اور اہمیت ہماری آنکھ سے اوجھل رہتی ہے ۔ در حقیقت ہمیں چاہیے کہ ہم تمام مذاہب کے راہنماؤں کو مساوی نگاہ سے دیکھیں اور ان کے کام کا غیر جانب داری سے جائزہ لیں ۔ ہم اپنی محبوب شخصیتوں کے نقائص کو نظر انداز کرتے ہیں اور ان کی زندگی ، مثال اور تعلیم کو نصب العین قرار دے لیتے ہیں ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہماری مذہبی دلچسپی کا مرکزی نقطہ زمانۂ ماضی کا ایک خاص واقعہ قرار پاتا ہے ، اور زمانۂ حال کے مسائل ، ہمارے تقاضے اور غیر جانب دارانہ صداقت کی تلاش محض ثانوی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں ۔ اس قسم کی اندھی عقیدت کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ بعض بد دیانت لوگ اپنے مفاد کی خاطر اس عقیدت مندی سے ناجائز فائدہ اٹھا کر اپنے اقتدار کے لیے ہمیں آلۂ کار بنانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں ۔ پس ان مفکرین کا موقف یہ ہے کہ یہ عقیدت مندی اتنی مبالغہ آمیز اور شدید نہیں ہونی چاہیے کہ اس سے ہم اپنی عقل اور تنقیدی قوت کو ختم کر بیٹھیں اور کسی نئی دینی بصیرت کو قبول کرنے سے انکار کر دیں ۔

اس کے برخلاف دوسرے گروہ کا موقف یہ ہے کہ یہ اعتراض فلسفیانہ اور مذہبی رجحانات میں تمیز نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے ۔ فلسفے کا اولین موضوع معروضی صداقت ہے ۔ اس معاملے میں وہ سائنس سے مشابہ ہے ۔ دونوں کلی اصولوں کی تلاش کرتے ہیں ۔ چوں کہ وہ اصول کلی ہوتے ہیں اس لیے لازمی طور پر مجردات کی شکل میں پیش کیے جاتے ہیں ۔ بعض فلاسفہ اس قسم کے مجردات سے بالکل مطمئن ہو جاتے ہیں اور اس لیے انہیں مذہبی زندگی میں زیادہ پرجوش عقیدت مندی کی حاجت محسوس نہیں ہوتی ۔ عام آدمیوں کا معاملہ اس طرح نہیں ہوتا ۔ ان کی زندگی جذبات کے اردگرد گھومتی ہے جن کی تسکین کے بغیر وہ وحدت و ہم آہنگی سے محروم رہتے ہیں ۔ ان کے لیے ایک انسانی فرد

کا وجود بطور نمونہ ضروری ہے کہ جس کی پیروی وہ اپنی زندگی میں کر سکیں اور جس سے عقیدت کا اظہار ان کی جذباتی زندگی کے لیے ناگزیر ہے ۔ اس کی غیر حاضری میں ان کی زندگی کی معنویت ختم ہو جاتی ہے ۔ عام لوگوں کے معاملات میں مذہبی زندگی کا سارا دارومدار کسی ایک شخص سے وابستگی پر ہے ۔ محض آن اصولوں کی پیروی جو اس شخص نے پیش کیے ، لوگوں میں ضروری جوش پیدا نہیں کرتی اور نہ کر سکتی ہے ۔ مذہب کوئی گر یا فارمولا نہیں جسے ہم کسی مجرد صورت میں پیش کر سکیں ۔ وہ ایک عظیم شخصیت کی ذات سے والہانہ شیفتگی کا تقاضا کرتا ہے ۔

ان دو متبادل نظریات میں سے کون سا اختیار کیا جانا چاہیے ؟ کیا اس معاملے میں لوگ اساسی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں ؟ بعض تو محض مجرد اصولوں اور نصب العینوں کی موجودگی ہی سے مطمئن ہو جاتے ہیں لیکن اکثریت کی مذہبی تسکین کے لیے کسی مذہبی راہنما کی عقیدت کے بغیر گزارا ممکن نہیں ۔ اس معاملے میں اہم نظری مسئلہ یہ ہے : کیا مذہب کے معاملے میں (دوسرے معاملات کی طرح) کلی صداقت ہی آخری مطمح نظر ہے یا کیا ہم اس کو آن واضح اقدار کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دیں جو کسی خاص تاریخی شخصیت کی ذات میں منعکس نظر آتی ہیں ؟

باب شانز دہم

گناہ گار انسان

اب ہمارے سامنے ایک چوتھا مسئلہ ہے جس میں مافوق الفطریت جدید اور پروٹسٹنٹ اساسیت کا ایک مشترکہ موقف ہے جو دوسرے مکاتیب فلسفہ کے لیے قابل قبول نہیں ۔ اس موقف کے مطابق انسان خدا کی نگاہ میں گناہ گار ہے ۔ یہ شعور روحانی صحت کی طرف پہلا قدم ہے ۔ ان مفکرین کا خیال ہے کہ روحانی ترقی کے لیے یہ ایک ناگزیر ابتدائی مرحلہ ہے ۔ اس شعور کی غیر موجودگی میں انسان کا ہر عمل گناہ کی آلودگی سے ملوث ہوگا ، اور اس طرح کبر و غرور اس کی روحانی زندگی کو تباہ و برباد کر کے رکھ دے گا ۔ دوسرے فلاسفہ کے نزدیک یہ نقطۂ نگاہ انسانی فطرت سے متعلق ایک ناجائز قنوطیت پیدا کرنے کا موجب ہے ۔ اس سے تو انسانی فطرت کی نا اہلیت اور کج روی ثابت ہوتی ہے ۔ یہ خدا کے ساتھ ایک انفعالی رشتے کا مظہر ہے ۔ بعض (سائنسی مذھب ، تشکیک اور انسیت کے حامیوں) کے نزدیک گناہ کا تصور ہی گمراہ کن ہے ، اس لیے ضروری ہے کہ انسانی فطرت کا غائر مطالعہ کیا جائے تاکہ اس قسم کے غلط تصورات سے نجات حاصل ہو سکے ۔

کیا آدمی گناہ گار ہے ؟ اگر وہ واقعی گناہ گار ہے تو ہم اس حقیقت کو کس طرح سمجھ سکتے ہیں ؟ اس کی حقیقی ماہیت کو سمجھنے کے بعد اس سے پیدا شدہ مسائل کا سامنا کرنے کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے ؟ کیا وہ دو مکاتیب فلسفہ جو انسان کی اس فطری کمزوری کو تسلیم کرتے ہیں ، حقائق کی تشخیص اور علاج کے مجوزہ طریقے میں صحیح ہیں ؟

تشخیص کی صحت علاج کی صحت کی دلیل راہ ہے ۔ اس لیے بہتر ہے کہ ہم اپنی بحث کو انسانی فطرت سے متعلق نظری سوالات تک محدود رکھیں ۔ اس سلسلے میں دو اساسی مسائل ہیں جو ہماری توجہ کے محتاج ہیں ۔ اول ، آیا (الٰہیاتی زبان میں) انسان گناہ گار ہے یا نہیں ؟ کیا ہر

انسان کے لیے دوسری پیدائش ضروری ہے جس کے بغیر گناہ کی کج روی ختم نہیں ہو سکتی ؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس ولادت معنوی کے بغیر فطری طور پر ہم روحانی کمال حاصل کر سکیں ؟ دوسرا مسئلہ ایسا ہے جو پہلے مسئلے کے جواب سے متاثر ہوئے بغیر ہمیں فکر کی دعوت دیتا ہے ۔ اگر ہم فرض کریں کہ بعض لوگوں کے معاملے میں گناہ کے اس شعور کا تجربہ ناگزیر ہے تو پھر ہمارے سامنے سوال یہ ہے کہ اس تجربے کے وقت انسان کی داخلی حالت کا قیاس کس طرح کیا جا سکتا ہے ؟ کیا اساسین اور جدید مافوق الفطریت کے حامیوں کا یہ تجزیہ صحیح ہے کہ اس تجربے کی رو سے تمام تخلیقی عمل کا ماخذ خدا ہے اور انسان کی حیثیت محض انفعالی اور بے چارگی کی ہے ؟ یا کیا فروم (Fromm) کی تعبیر انسیت کی رو سے اس عمل تجدید و احیاء میں انسان ایک فعال کردار ادا کرتا ہے ؟

ان مختلف مسائل کی وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ مذہب سے متعلق چند وسیع اور عمومی حقائق کو دوبارہ پیش کیا جائے اور اس سلسلے میں عیسائیت کے علاوہ دوسرے مذاہب کا ذکر ناگزیر ہوگا ۔

جب ہم دنیا کے مختلف مہذب مذاہب کے مشترکہ عناصر کا ابتدائی مذہب کے ان عناصر سے مقابلہ کرتے ہیں جو ان سے مختلف و متضاد ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس معاملے میں متفق ہیں کہ انسان اپنی موجودہ ہیئت میں صحیح سعادت و خوشی حاصل کرنے کا اہل نہیں ۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس کی داخلی تجدید کی ضرورت ہے ۔ ابتدائی مذہب اس قسم کے تصورات سے ناآشنا ہے ۔ اس کے نزدیک انسان کی فطری خواہشات اس کی حقیقی خودی کا حصہ ہیں ۔ یہ خواہشات جائز طور پر تسکین کا مطالبہ کرتی ہیں اور مذہب اس تسکین کو مہیا کرنے کا ایک اہم طریقہ پیش کرتا ہے ۔ عام طور پر ابتدائی مذہب کے دیوتا کچھ اس طرح کے ہیں کہ انسان اپنی زندگی کی حفاظت اور فلاح کے لیے ان کو مجبور کر سکتا ہے یا ان کو خوش کر کے اپنے مقصد کے حصول میں کامیابی حاصل کر سکتا ہے ۔ مہذب مذاہب نے اس مفروضے کو ترک کر کے انسانی فطرت کے ایک بہتر تجربے کو تسلیم کیا ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ یہ فطری تقاضے اور خواہشات کلی طور پر درست نہیں ۔ جب تک وہ کارفرما رہتے ہیں انسان کی شاندار صلاحیتوں کی تکمیل میں مزاحمت پیدا کرتے رہتے ہیں ۔ یہ صلاحیتیں ایسی ہیں جن کی مدد سے وہ دوسرے انسانوں اور اس کائنات سے ہم آہنگی

و مطابقت پیدا کر لیتا ہے جس کا تصور بھی یہ ابتدائی مذاہب نہیں کر سکتے ۔ ہم آہنگی و مطابقت حاصل کرنے کے لیے ان فطری تقاضوں اور خواہشات کو پورا کرنے کی بجائے ان پر قابو پانا اور ان پر کنٹرول کرنا ضروری ہے ۔ ہمیں اپنی شخصیت میں ایک انقلابی تبدیلی پیدا کرنے کی ضرورت ہے جس کے بعد ان تقاضوں اور خواہشات کا کام بالکل مختلف ہو جاتا ہے ۔ غرض کہ ہمیں اپنی فطری حالت کی اس طرح تہذیب کرنی ہے جس سے ہم حقیقی خوشی حاصل کرنے کے اہل ہو جائیں ۔ تمام ترقی یافتہ مذاہب ایک ایسا نفسیاتی تجزیہ پیش کرتے ہیں جس سے سبق حاصل ہوتا ہے ۔ اس کے علاوہ وہ ایک طریق کار بھی مہیا کرتے ہیں جس سے یہ انقلاب پیدا ہو اور ہم اس مقصد کو حاصل کر سکیں ۔

لیکن صرف وہی مہذب مذاہب جو ایک مشخص ماورائی خدا پر ایمان رکھتے ہیں ، اس حالت کا تجزیہ کرتے ہوئے گناہ کے تصور کو پیش کرتے ہیں ۔ ان کے معاملے میں یہ تصور ناگزیر ہے ۔ ایسا خدا صداقت کے معیار مطلق کا مجسمہ ہوتا ہے اور وہ ہم سے تقاضا کرتا ہے کہ ہم اس نصب‌العین کو حاصل کرنے کی کوشش کریں ۔ جب ہم اپنے فطری تقاضوں کی تسکین چاہتے ہیں تو گویا ہم اس معیار کی خلاف ورزی کرتے ہیں اور اس طرح خدا کو ناراض کرنے کا باعث بنتے ہیں ۔ ہماری غیر منضبط اور تہذیب نا یافتہ فطرت ہر لمحہ اس کے خلاف بغاوت کی مرتکب ہوتی ہے ۔ ہمیں اس گناہ سے نجات کی ضرورت ہے تاکہ ہم اس سعادت کو حاصل کر سکیں جو ہمارا حق اور ورثہ ہے ۔ ہر غیر توحیدی (non-theistic) مذہب ایسے تصور سے نا آشنا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان مذاہب نے اس انسانی مسئلے کو سنجیدگی سے دیکھا ہی نہیں اور نہ اسے حل کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ان کا پیش کردہ تجزیہ اور حل بالکل مختلف فلسفیانہ ماحول کی پیداوار ہے جسے کسی اور قسم کی اصطلاحات میں پیش کیا گیا ہے ۔

اس بیان کی کچھ تفصیل پیش کرنا ضروری ہے اور ہم یہ تفصیل کون فیوشس مت اور بدھ مت کی روشنی میں پیش کریں گے ۔ ان دونوں مذاہب نے انسان کی نفسانی خواہشات کا غائر مطالعہ کیا ہے اور ان سے پیدا شدہ مسائل کا حل بھی پیش کیا ہے ۔ ان دونوں کے ہاں گناہ یا اس سے مشابہ تصور نہیں ملتا ، لیکن اس مسئلے میں جو ہمارے لیے مرکزی حیثیت رکھتا

ہے ، وہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف موقف رکھتے ہیں ۔ کون فیوشس مت کے نزدیک انسان اپنی خواہشات و جبلی تقاضوں سمیت ایک مثالی نمونہ ہے ۔ اس کے پیش کردہ تجزیہ و علاج کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنی خواہشات کی تدریجی تہذیب کر سکیں تاکہ ہماری زندگی سماجی ماحول سے ہم آہنگ ہو سکے اور کائنات سے یک جہتی پیدا ہو جائے ۔ بدھ مت کا خیال ہے کہ ہمارے جبلی تقاضے فی نفسہ غلط ہیں ، ان کا ختم کرنا ضروری ہے ۔ انسان کی تہذیب اس طرح ہونی چاہیے کہ اس کی خواہشات کا غلبہ ختم ہو جائے اور اس کی جگہ ایک ایسی سیرت کی تشکیل و تعمیر ہو جو فطری انسان کے مکمل انقلاب یعنی نروان پر منتج ہو ۔ پولوس کی زبان میں ہمارے طبعی نفس کو موت کا مزا چکھنا چاہیے اور اس کی جگہ ایک نیا نفس پیدا ہو جس کا وجود اور زندگی پہلے وجود اور زندگی سے یکسر مختلف اور متمیز ہو ۔ چنانچہ گوتم نے مشہور ''ہشت پہلو طریقت'' کا اصول تجویز کیا ۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کو معلوم ہو جائے کہ یہ خواہشات کس حد تک اس کی زندگی میں عمل پیرا ہیں ۔ ان کے عمل دخل کو آہستہ آہستہ ختم کرنے کی کوشش کی جائے حتیٰ کہ وہ منزل آ جائے جہاں وہ کلی طور پر ختم ہو جائیں ۔ بدھ مت اور کون فیوشس مت دونوں کے نزدیک یہ اصلاحی عمل ایسا ہے جس میں کوشش اور جد و جہد کی ذمہ داری فرد پر عائد ہوتی ہے جو ان آلائشوں سے پاک ہونا چاہتا ہے ۔ ان کے ہاں کسی ماورائی ذات خدا وندی کے فضل و کرم پر انحصار اور اس کی مدد و نصرت کا تصور بالکل موجود نہیں ۔

اس خلاصے سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دونوں مذاہب مغربی ماوراء فطریت سے اس معاملے میں متفق ہیں کہ انسان کی فطری حالت ناقص ہے اور جب تک اس نقص کو رفع نہ کیا جائے وہ اپنی ذات ، دوسرے انسانوں اور کائنات سے ہم آہنگی اور مطابقت پیدا نہیں کر سکتا ۔ لیکن اس مسئلے کو بیان کرنے اور اس مشکل کا حل پیش کرتے ہوئے وہ گناہ کا تصور بالکل استعمال نہیں کرتے ۔ اور نہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اس انقلاب باطن اور تہذیب نفس کے لیے کسی مافوق الفطرت قوت پر انحصار کی ضرورت ہے ۔ ان مشابہتوں اور اختلافات کے ساتھ ساتھ ان کے ہاں ''ولادت جسمانی'' اور ''ولادت معنوی'' کا فرق نمایاں طور پر موجود ہے اور وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ کس طرح انقلاب پیدا کیا جا سکتا ہے ۔ بدھ مت پروٹسٹنٹ عقیدے سے

متفق ہے کہ انسان کو بدی سے کلی طور پر پاک ہونا چاہیے ۔ کون فیوشس مت کا طریق کار اس سے کم متشدد ہے ۔ اس کے مطابق انسانی فطرت اپنی ماہیت کے لحاظ سے اچھی ہے ۔ جد و جہد کا مقصد یہ ہے کہ اس کو بہتر بنایا جائے تاکہ بدی کے عناصر کم ہو جائیں ۔

ان امور کا جائزہ لینے کے بعد جب ہم مغربی فکر میں گناہ کے تصور پر نظر ڈالتے ہیں تو دو نتائج واضح طور پر سامنے آتے ہیں ۔ اول ، انسان کے متعلق ارتقائی رجائیت کا تصور جو پچھلی صدی میں مغربی آزاد خیالی نے خاص طور پر پیش کیا تھا ، کئی لحاظ سے ناقص تھا ، کیوں کہ بعض اہم عناصر اس کی نظر سے پوشیدہ تھے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ انسانی فطرت میں کچھ نقص ایسا موجود ہے جس کے باعث یہ نظریہ غلط معلوم ہوتا ہے کہ انسانی جد و جہد کا مقصد محض اچھے سے زیادہ اچھے کی طرف ارتقا ہے ۔ جیسا کہ جدید مافوق‌الفطریت کا کہنا ہے ، ترقی کے متعلق یہ مبالغہ آمیز اعتماد مطلوبہ علاج کے راستے میں خود ایک خوف ناک رکاوٹ ہے ۔ جب تک یہ اعتماد موجود ہے ، انسان اخلاقی بہتری کی طرف سے غافل رہتا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری عقل اور ہماری فطرت کے دوسرے عناصر اس نقص سے ملوث ہیں ۔ جدید نفسیات کی اس دریافت میں کافی صداقت ہے کہ جس شے کو ہم عام طور پر عقل کہتے ہیں ، وہ درحقیقت محض نفسانی خواہشات کی تاویلی صورت ہے اور شاید ہمارا ہر عقلی عمل اس نقص سے ملوث ہوتا ہے ۔ اگر معاملہ ایسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم اس برخود غلط عقل کی مدد سے اپنی ہر بری حالت اور ہر بد عمل کے لیے جواز پیدا کر لیتے ہیں اور اس طرح اس نقص اور کمی کے شعور کو پیدا ہونے سے روک سکتے ہیں ۔ جب تک ان تمام حالات کا مردانہ وار مقابلہ نہ کیا جائے سیرت کی صحیح تکمیل ممکن نہیں ۔ دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ یہ تمام مراحل گناہ کا تصور استعمال کیے بغیر طے ہو سکتے ہیں ۔ اس وسیع تناظر کی روشنی میں مسئلے کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصور بعض ایسے عناصر کو نمایاں کرتا ہے جن کا سامنا کرنا ضروری ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ بعض عناصر کو نگاہ سے اوجھل بھی کرتا ہے اور چند ایسے رجحانات کو تقویت دیتا ہے جو مناسب علاج کے لیے نقصان دہ ثابت ہوتے ہیں ۔ اس لیے بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ متخالف گروہوں کے دلائل اور اعتراضات کا خلاصہ پیش کر دیا جائے ۔

سوال یہ ہے کہ وہ لوگ جن کا خیال ہے کہ آدمی گناہ گار ہے اور اسے اس کا شعوری طور پر احساس ہونا چاہیے، اپنے مخالفین کو شک کی نگاہ سے کیوں دیکھتے ہیں؟ اس کی اساسی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اپنے نقص اور گناہ سے چشم پوشی کرنا کبر و غرور و خود سری کی علامت ہے جو گناہ کبیرہ ہے - جہاں یہ بیماری پیدا ہوئی وہیں انسان اپنی کم زوریوں اور خود غرضی کے نقائص سے بے پروا ہو جاتا ہے اور اس طرح وہ روحانی ارتقا سے محروم رہ جاتا ہے - یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک انسان کا اساسی گناہ یہی غرور و کبر ہے —— نفسانیت، ظلم، ناانصافی، بے رحمی جیسے گناہ شاید اتنے خوف ناک نہیں - جہاں غرور موجود نہیں وہاں اس قسم کے دوسرے نقائص رفع ہو سکتے ہیں کیونکہ انسان کو ان نقائص کا شعور ہوتا ہے اور اس لیے وہ توبہ کرنے سے ان برائیوں سے بچ جاتا ہے - غرور کے باعث انسان اپنی کم زوریوں کی نشان دہی نہیں کر سکتا اور اس لیے وہ ان کے پھندے میں گرفتار رہ کر روحانی ترقی سے محروم ہو جاتا ہے - اور سب سے بڑھ کر خطرہ اس وقت موجود ہوتا ہے جب انسان اس غلط عمل اور خود فریبی کے جواز میں شاندار عقلی استدلال بھی پیش کرتا ہے - کتنے لوگ ہیں جنھوں نے اپنی مفاد پرستی کو قومی مفاد کے مترادف قرار نہیں دیا؟ کتنی قومیں ایسی ہیں جنھوں نے دوسرے ملکوں پر غاصبانہ قبضہ کرنے کے لیے دنیا کے انسانوں کی فلاح و بہبود کو بطور عذر پیش نہیں کیا؟ مغربی مفکرین کے نزدیک ان حالات کی تشریح صحیح طور پر اس وقت ہو سکتی ہے جب گناہ کے تصور کو صحیح تسلیم کیا جائے - انھوں نے دوسرے مذاہب کی روایات کی چھان بین کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی بلکہ اپنے توحیدی تصورات کی روشنی میں ان حالات کو سمجھنے کی کوشش کی ہے - چنانچہ ان کا خیال ہے کہ انسانی فطرت کا یہ نقص جس کا اظہار کبر و غرور میں ہوتا ہے، درحقیقت خدا کے خلاف گناہ کا نتیجہ ہے -

اس نظریے کے مخالفین گناہ کے الہیاتی تصور کو کیوں قابل اعتنا نہیں سمجھتے؟ اس کے دو وجود ہیں: اول، ان کے نزدیک یہ امر واضح ہے کہ کئی لوگ ایسے ہیں جو اسی "ولادت جسمانی" کی حالت ہی میں روحانی کمال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں (اور اس روحانی کمال میں ذاتی تنقید کی صلاحیت بھی شامل ہے) - ان کے نزدیک یہ طریقہ بہترین ہے - شاید ان لوگوں کو بچپن میں ایک اچھا اور عمدہ ماحول میسر آ گیا

تھا جس کے باعث عمدہ اخلاق عادات اور دوسروں سے محبت و سلوک کی صفت پیدا ہو گئی ۔ ان کی حالت میں کسی داخلی انقلاب کا پتا نہیں ملتا ۔ ان کی مذہبی زندگی ایک خاموش اور پرسکون ارتقا کا منظر پیش کرتی ہے ، جس میں اطمینان قلب ، دوسروں کی خاطر قربانی اور بہترین سماجی کردار کا مظاہرہ ہوتا ہے ۔ ان لوگوں کے نزدیک جو اس قسم کی شخصیتوں سے متاثر ہوتے ہیں ، یہ لوگ مذہبی زندگی کا بہترین نمونہ اور مثال ہیں ۔ ان کے سامنے اگر کوئی مسئلہ ہے تو یہ کہ کس طرح ایسا ماحول پیدا کیا جائے جس سے نئی نسل کے لوگوں کی اکثریت اس نمونے کے مطابق پروان چڑھے ۔ ان کا یقین ہے کہ اس طرح کے مذہبی تجربات کی حالت میں گناہ کے انتہائی تصور کی کوئی گنجائش نہیں اور اس لیے اسے ایک عمومی کلیے کی حیثیت دینا غلط ہے ۔ دوسرے ، ان کا خیال ہے کہ گناہ کے تصور کے چند افسوس ناک مضمرات ہیں جن کا نتیجہ نہ صرف عام آدمی کے لیے بلکہ ''ولادت معنوی'' پانے ہوئے اشخاص کے لیے بھی بہت خوف ناک ہوتا ہے ، اگرچہ وہ انسانی فطرت کے اس عظیم خطرے سے پوری طرح خبردار ہوتے ہیں ۔ ایسی حالت میں اس شعور گناہ کے تعمیری اور تخریبی استعمال میں فرق نہیں کیا جاتا ۔ یہ صحیح ہے کہ اس میں مایوسی جیسے خطرناک مرض سے بچنے کا انتظام موجود ہے کیونکہ اس کے نزدیک خدا محض نیک و بد میں فیصلہ کرنے والا حکم ہی نہیں (Judge) بلکہ نجات دھندہ بھی ہے ۔ لیکن اگر احساس جرم کو خدا کے خلاف بغاوت کی حیثیت میں دیکھا جائے تو عہد قدیم اور عہد جدید میں پیش کردہ تصور خدا اس کے جذبات اور رویے کو متاثر کرتا ہے ۔ خود غرضی کو چھوڑ کر خیر و سعادت کی طرف رجوع کرنے کی بجائے سزا کا خوف ، قوت و عظمت کے سامنے سجدہ ریز ہونے کا تصور اور ''باپ'' کے اقتدار و حاکمیت کے سامنے بچوں کی طرح سر تسلیم خم کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے ۔ اس سے چھوٹی چھوٹی غلطیوں اور بڑے بڑے نقائص پر نامناسب توجہ دینے کا افسوس ناک رجحان ظاہر ہونے لگتا ہے ۔ اس تصور سے انسان میں کمتری اور نااہلیت کا احساس پیدا ہوتا ہے ۔ اسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنی ذات اور اپنی کوشش سے کسی اچھے مقصد کو حاصل کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا ۔ اس کی فلاح و بہبود کا انحصار بالکل مافوق الفطرت قوت پر ہے ۔ یہ روحانی کمال کا ایک غلط نصب العین ہے ۔

یہاں دوسرے مسئلے کو چھیڑنا بہتر ہے جس کے مقابلے میں گناہ کا

مسئلہ ایک ثانوی حیثیت اختیار کر لیتا ہے ۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ''ولادت معنوی'' ایک واقعی تجربہ ہے اور روحانی کمال کے لیے اکثر لوگوں کو اس مرحلے سے گزرنا پڑتا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کا تجربہ اور اس کی تعبیر و تاویل کن اساسی مفروضات کی بنا پر ہونی چاہیے ؟ مناسب تعبیر کی دو خصوصیات ہونی چاہئیں : (۱) تعبیر ایسی اصطلاحات میں بیان ہونی چاہیے جو متعلقہ حقائق کے مطابق ہوں اور (۲) وہ اصطلاحات ایسی ہونی چاہئیں جو مطلوبہ ذہنی و قلبی انقلاب کے صحیح تصور کا عکس ہوں ۔ کیا اساسیت اور جدید مافوق الفطریت کے حامیوں کا تجزیہ ان خصوصیات کا حامل ہے ؟ اور اگر نہیں ، تو اس کی اصلاح کیسے کی جا سکتی ہے ؟

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے ، اس تجزیے کا نمایاں پہلو یہ ہے کہ اس عمل کا نقطۂ آغاز اور تحریک کنندہ خدا ہے اور انسان کا کردار محض انفعالی ہے ۔ شروع سے لے کر آخر تک سارا فعل خدا کی بخشش اور اس کے فضل کا نتیجہ ہے ۔ نجات کا تمام عمل خدائی ہے ۔ اس تعبیر کی اصلی وجہ یہ ہے کہ احتساب نفس اور انقلاب باطن کے حقیقی عمل میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب جد و جہد ختم ہو جاتی ہے ، انسان اپنی موجودہ حالت پر مطمئن نہیں رہتا اور وہ نئے اثرات کا منتظر رہتا ہے ۔ اگر تجربے کے اس پہلو کو مرکزی حیثیت دی جائے تو یہ تعبیر بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے ۔ جب انسان کو یہ معلوم ہو (جیسا کہ ''ولادت معنوی'' پانے والے اشخاص کا تجربہ ہے) کہ نیکی کرنے کی پر خلوص کوشش فطری گناہ اور نقص سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتی ، تو وہ اپنے آپ کو بالکل لاچار پاتا ہے ۔ وہ اپنی کوشش کو ترک کرنے پر مجبور ہوتا ہے ۔ اس وقت وہ تمام اثرات جو اس کی روحانی زندگی کی نشو و نما کا باعث ہوتے ہیں ، خارج سے داخل ہوتے محسوس ہوتے ہیں ۔ گویا ایک قوت ہے جو اس میں ایک نئی شخصیت کی تعمیر کر رہی ہے ۔ وہ لوگ جو اس تعبیر کے حامی ہیں ایک ماورائی ذات خداوندی کے توحیدی تصور کو بھی بلا چون و چرا تسلیم کرتے ہیں ۔ اس کے بعد راسخ العقیدہ پروٹسٹنٹ تجزیہ ناگزیر ہو جاتا ہے ۔

اس تجزیے کے مخالف دو اعتراض کرتے ہیں : اول ، اس تعبیر کو تسلیم کرنے کے بعد خدا سے متعلق بعض بہت مشکل مسائل پیدا ہوتے ہیں ۔ ہم تقدیر کی انتہائی صورت کو ماننے پر مجبور ہوتے ہیں ۔ کچھ لوگ اس

انقلاب باطن سے گزر کر گناہ کی آلودگی سے پاک ہو جاتے ہیں اور اس طرح ابدی سعادت سے ہم کنار ہوتے ہیں۔ بعض لوگ اس انقلاب سے محروم رہ جاتے ہیں اور ان کی قسمت میں ابدی شقاوت مقدر ہوتی ہے۔ اب اگر یہ سب کچھ خدا کے ارادے کا نتیجہ ہے تو ان دونوں کا فرق محض مشیئت مطلق پر منحصر ہے، اس میں انسان کی جد و جہد کا کوئی دخل نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جب ہم خدا کو خیر مطلق مانتے ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس کی محبت سب انسانوں پر محیط ہے، تو پھر ان دونوں کے درمیان مطابقت کیسے پیدا کی جا سکتی ہے؟ ایسے خدا کی عظمت و رحمت کا کون قائل ہو سکتا ہے؟ اگر اس کے برعکس انسانی شخصیت کی تعمیر کے اس عمل میں انسان کی جد و جہد کا اہم حصہ ہے تو پھر یہ الٰہیاتی الجھن رفع ہو جاتی ہے۔ اس حالت میں دونوں کے فرق کا انحصار انسانوں کی اپنی اپنی جد و جہد پر ہے۔ جس شخص میں احتساب نفس اور احساس کی شدت موجود ہوتی ہے وہ اس انقلاب کے باعث نجات کا اہل قرار پاتا ہے لیکن جس نے اس معاملے میں کوتاہی برتی اور مناسب جد و جہد سے روگردانی کی، وہ نجات سے محروم رہ گیا۔ اس طرح خدا کی مشیت اور تقدیر کا عمل دخل ختم ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ اس تعبیر میں مضمر روحانی نصب‌العین کا ہے۔ کیا عزت نفس اور خود اعتمادی صحیح روحانی نیکیاں نہیں؟ کیا وہ انفرادی اور سماجی ذمہ داری کی تکمیل کے لیے ضروری نہیں؟ جب کوئی بلند انسان روحانی طور پر پختہ ہو جاتا ہے تو اس کی رائے اور عمل میں خود اختیاری پیدا ہو جاتی ہے اور وہ بچوں کی طرح دوسروں کی رائے پر بھروسہ نہیں کرتا۔ اس روشنی میں اساسیت اور جدید مافوق‌الفطریت کے حامیوں کی تعبیر بچوں جیسی حالت کا عکس معلوم ہوتی ہے، جو اپنے اعمال اور خیالات میں اپنے باپ کے فیصلوں پر انحصار کرنے کے عادی ہوتے ہیں اور اس طرح ان کے تقاضائے حفاظت کی تسکین ہو جاتی ہے۔ سیاسی بے چینی اور سماجی بد انتظامی کے دور میں تو یقیناً افراد پریشان حال ہوتے ہیں اور انہیں حفاظت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے لیکن کیا یہ حالت اخلاقی طور پر قابل تعریف کہی جا سکتی ہے؟ بہتر یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو اپنی تقدیر کا معمار سمجھے اور اس کی تعمیر میں تخلیقی طور پر عمل پیرا ہو۔ ایسی حالت میں اس ''ولادت معنوی'' اور انقلاب باطنی کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیے جس سے یہ روحانی نصب‌العین مجروح نہ ہو۔ اس طرح کا تجزیہ ممکن بھی ہے۔

سب سے پہلے ان تمام عناصر کو سامنے رکھنا چاہیے جو اس عمل میں اہم کردار ادا کرتے ہیں ۔ لیکن ان عناصر میں کون سے ہیں جو خدا سے منسوب کیے جانے چاہئیں اور کون سے انسان کی کوشش کا نتیجہ ہیں ؟ اس کے متعلق پیش از وقت فیصلہ کرنا بڑا مشکل ہے کیونکہ حقائق ہمارے سامنے پورے طور پر موجود نہیں ۔ اس معاملے میں ہمارا فیصلہ ان حقائق کی تعبیر ہی کا ایک حصہ ہے ۔ قدیم روایتی تعبیر کے ناقدین کا یہی سب سے بڑا اعتراض ہے ۔ اس اعتراض کی مبالغہ آمیز شکل یہ ہوگی کہ خدا کا تصور جو الٰہیات میں پیش کیا جاتا ہے ، انسان کے نصب العینی تخیل کا نتیجہ ہے ۔

ان متخالف نظریات و تعبیرات میں کون سا صحیح ہے ؟ ان نظریات کی اہمیت عیاں ہے اور آگسٹائن کے وقت سے لے کر آج تک کسی مشہور مفکر نے ان سے چشم پوشی نہیں کی ۔ لیکن ہمارے دور میں ان کی اہمیت بہت زیادہ ہو گئی ہے ۔ اس چیلنج کا مقابلہ کس طرح بہتر طریقے سے کیا جا سکتا ہے ؟

باب ہفدہم

مذہبی فلسفے کا طریق کار
ایمان کا مقام

سوال یہ ہے کہ ان سوالات کا جواب جن کا تنقیدی جائزہ ہم نے پیش کیا ہے ، کس طرح اعتماد سے دیا جا سکتا ہے ؟ مختلف مفکرین کے ہاں ان جوابات کے سلسلے میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ، ان کا جائزہ لینا ہمارا پانچواں مسئلہ ہے جو طریق کار سے تعلق رکھتا ہے ۔ حق و صداقت کی تلاش میں سرگرداں انسان ان اہم سوالات کا حل معلوم کرتے وقت متضاد نتائج تک پہنچتے ہوں تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ان سب کا طریق کار یکساں طور پر صحیح نہیں ہو سکتا ۔ اب سوال یہ ہے کہ کون سا طریق کار صحیح ہے اور کیوں صحیح ہے ؟

مغربی فکر میں عمومی طور پر الٰہیاتی مسائل میں چار مختلف طریقے استعمال کیے جاتے رہے ہیں : تحکمانہ (authoritative) ، وجدانی ، عقلی اور تجربی ۔ اکثر مشہور مذہبی مکاتیب فلسفہ میں ان میں دو یا زیادہ طریقوں کو یک جا استعمال کیا جاتا ہے ۔

تحکمانہ طریق کار کے مطابق حق و صداقت کا معیار مقدس کتاب ہے یا کسی دینی اقتدار حاکمہ کے فیصلے ۔ پروٹسٹنٹ اساسیت میں اول الذکر صورت قبول کی جاتی ہے اور کیتھولک گروہ دوسری صورت کی پیروی کرتا ہے ۔ کیتھولک عقیدے کے مطابق (جس میں وہ اساسیت سے مختلف ہے) تحکمانہ طریقے کی صداقت کا جواز تجربے اور عقل سے مہیا ہوتا ہے ، اس لیے اس کا ابتدائی طریق کار (ارسطاطالیسی مفہوم کے مطابق) کچھ تجربی ہوتا ہے اور کچھ عقلی ۔ اس تحکمانہ طریق کے حامیوں کا خیال ہے کہ وہ جس حاکمیت کو تسلیم کرتے ہیں اس کی سند ماوراء بشریت ہوتی ہے ۔ یعنی ان کے خیال میں بائیبل

وحی' خدا وندی پر مشتمل ہے ۔ لیکن ان لوگوں کے لیے جو اس عقیدے کو تسلیم نہیں کرتے ، یہ سوال پیدا ہوتا ہے : قوت حاکمہ اپنے فیصلے کے لیے کون سا طریق استعمال کرتی ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ باقی ماندہ تینوں طریقوں میں سے کوئی ایک یا زیادہ ۔

اب ہم باری باری ہر طریق کار کا جائزہ لیتے ہیں ۔ وجدانی طریق کا بہترین استعمال صوفیا کے ہاں ملتا ہے ۔ صوفی کون ہے ؟

صوفی وہ شخص ہے جس کا مذہبی تجربہ غیر معمولی طور پر واضح وحدت ذات کی صورت اختیار کرتا ہے ۔ اس وحدت ذات کے شعور کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ اسے حقیقت مطلقہ کی ماہیت اور اس سے انسان کے تعلق کی بلاواسطہ بصیرت حاصل ہو جاتی ہے ۔ بعض دفعہ اس بصیرت کو عام زبان میں ظاہر کرنے سے وہ قاصر ہوتا ہے ، تاہم وہ دوسرے محروم انسانوں کی خاطر اسے الفاظ کا جامہ پہنانے کی کوشش کرتا ہے ۔ لیکن اس کوشش کا نتیجہ مشکلات پیدا کرنے کا باعث بنتا ہے ۔ جس حقیقت کا اسے شعور حاصل ہوتا ہے وہ عام انسانی تجربے سے بالا ہونے کے باعث ناقابل تصدیق ہوتی ہے اور جب وہ اسے بیان کرتا ہے تو اس کے بیان میں تناقضات اور استبعادات موجود ہوتے ہیں ۔ یہ تناقضات صوفی کے لیے کسی الجھن کا باعث نہیں ہوتے کیونکہ اسے اپنے تجربے کی شہادت اور اس کے علم پر پورا پورا یقین اور بھروسہ ہوتا ہے ۔ اگر عقل اور روز مرہ کا تجربہ اس کی دریافت کی تصدیق کرنے سے قاصر ہوتے ہیں تو نقص اس کے تجربے کا نہیں بلکہ عقل کا ہے ۔ اس کی نااہلیت کا اس سے بہتر ثبوت اور کیا ہو سکتا ہے ؟ لیکن یہ تناقضات اور عام تجربات و حقائق سے عدم مطابقت غیر صوفیا کے لیے پریشانی کا موجب ہوتے ہیں ۔ وہ ان کی بصیرتوں کی حقیقت کو تسلیم کرنے سے گھبراتے ہیں کیونکہ عام زندگی ایسے واقعات سے خالی ہوتی ہے ۔ بڑے بڑے صوفیا کو اگر چھوڑ بھی دیا جائے تب بھی یہ حقیقت ہے کہ اکثر مذہبی آدمی ایسے تجربات و مشاہدات سے دو چار ہوتے ہیں جن کے باعث وہ عام سطح سے بلند تر زندگی اور جذب و سرور کا شعور حاصل کرتے ہیں ۔ اس کا ایک نمایاں وقوفی پہلو بھی ہوتا ہے ۔ یہ ایسے نظریات کی تائید کرتا ہے جو عام طور پر قابل قبول نہیں سمجھے جاتے ۔ ان تجربات کی یاد روز مرہ کی زندگی میں ایک خاص قسم کا اعتماد پیدا کرتی ہے جس کے باعث عقل اور ادراک کی

عقلیت پر شک ہونے لگتا ہے ، خاص کر وہاں جہاں یہ ان تصورات کے خلاف ہوں جو ان تجربات کی رو سے یقینی ہوتے ہیں ۔

مذہبی فلسفے میں عقلیت پسند گروہ تصوف کو درخور اعتنا نہیں سمجھتا ، کچھ تو اس لیے کہ اس میں باطنیت پر زور دیا جاتا ہے ، اور خاص کر اس لیے بھی کہ تصوف کا حقیقت کے متعلق بیان ان بدیہات کی خلاف ورزی کرتا نظر آتا ہے جو عقل کی نگاہ میں بالکل اساسی ہیں ۔ اس کا اصول یہ ہے کہ صداقت میں تناقض نہیں ہو سکتا اور اس لیے جہاں کہیں استبعاد یا ظاہری تناقض موجود ہے ، وہیں صداقت و حق کا عدم یقینی ہے ۔ اس کے نزدیک یقینی اصولوں کی بہترین مثال مسائل پر تنقیدی غور و فکر میں پائی جاتی ہے ، یہ مسائل مذہبی ہوں یا غیر مذہبی ۔ اس کا موقف یہ ہے کہ مذہبی فلسفے کے وجدانات ایسے ہونے چاہئیں کہ ان سے منظم اثباتی نتائج مترتب ہو سکیں جو باہم ایک دوسرے سے منطقی طور پر مربوط ہوں ۔ وہ صوفی کی طرح عام حسی ادراک کو شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے (اگرچہ جدید عقلیت پسند قدیم عقلیت پسندوں کے مقابلے میں یہ موقف پوری طرح اختیار کرنے کے لیے تیار نہیں) لیکن جب تک یہ وجدانات عقل کے قائم کردہ اصولوں کے مطابق نہیں ہوتے وہ ان کو تسلیم کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتا ۔

تجربیت کے حامی صوفیانہ کشف اور عقل دونوں کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں ۔ ان کے سامنے معیار حق و صداقت صرف حسی ادراک سے حاصل شدہ واقعات سے مطابقت اور ہم آہنگی ہے ۔ اس کے نزدیک صوفی کی مبینہ بصیرت کلی طور پر ایک التباس ہے ، جب تک اس کے متعلق یہ نہ کہا جائے کہ وہ محض ایک آزمائشی نظریہ ہے جس کی تصدیق کے لیے ہمیں بہر حال عام آدمی کے تجرباتی واقعات کی طرف توجہ کرنی ہوگی ۔ وہ عقلیت کے اس بدیہی اصول کو تسلیم کرتا ہے کہ تفکر کو تضاد سے عاری اور بالا ہونا چاہیے لیکن اس کا خیال ہے کہ خالص ریاضیاتی علوم کو چھوڑ کر باقی تمام عقلی نتائج اس تصدیق کے بغیر نامکمل ہوتے ہیں ۔ اس کے نزدیک بلا واسطہ مشاہدے کے علاوہ کوئی شے قابل اعتماد یا واضح نہیں ۔ اسے حق و صداقت کا یقین صرف اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی تصور مشہود اور مدرک حقائق کے مطابق ہو ۔

یہ چاروں طریق کار مختلف مذہبی مکاتیب فلسفہ میں باہم ملے جلے پائے

جاتے ھیں - کہیں پہلے اور دوسرے کی آمیزش ھوتی ھے اور کہیں تیسرے اور چوتھے کی - کوئی اھم دینی فلسفیانہ نظام ایسا نہیں جو ان میں سے کم از کم دو کی اھمیت کو تسلیم نہ کرتا ھو - تحکمانہ اور وجدانی طریقوں کی آمیزش مذھبی تاریخ میں نمایاں طور پر نظر آتی ھے - قدیم پیغمبروں نے زندگی کے متعلق ایک اھم وجدانی بصیرت حاصل کی جو بعد میں خدائی وحی کی شکل میں اس کے پیروؤں کے لیے سند کی حیثیت اختیار کر گئی - اس کے برعکس سائنس کی تاریخ عقلی اور تجربی طریقوں کی آمیزش کی بہترین مثال ھے - چنانچہ آج کے عقلیت پسند اس دنیا کے متعلق علم حاصل کرنے کے لیے حسی مشاھدات ھی سے آغاز کرتے ھیں اور ان کا علم کافی حد تک انھی مشاھدات پر مشتمل ھوتا ھے - دوسری طرف تجربیت پسند بھی عقل کے بغیر کام نہیں کرتے کیونکہ ادراک محض ادراک ھے ، جب تک اسے دوسرے ادراکات سے مربوط نہ کیا جائے - یہ ربط قائم کرنا حواس کا کام نہیں بلکہ عقل کا کام ھے - اس کام کے راھنما اصول ایسے ھیں جن کی کلی تصدیق ادراکی تجربے سے ممکن نہیں - اسی طرح کسی حد تک دوسرے اور تیسرے طریق کار کی آمیزش بھی کی جا سکتی ھے - یہ وھاں ھوتا ھے جہاں کوئی عقلیت پسند کسی شان دار وجدانی بصیرت کو قبول تو کر لیتا ھے لیکن پھر پورے استدلال سے اس کی توثیق کرتا ھے اور اس کی بنا پر اپنا نظریہ تعمیر کرتا ھے - اس کی دوسری مثال پیغمبروں کے پیروؤں کی ھے جو اس کی بصیرتوں کو منطقی طور پر منضبط اور مربوط شکل میں پیش کرتے ھیں - کیا پہلے اور تیسرے طریقے کی آمیزش ممکن ھے؟ ھاں ، لیکن شاید صرف مغربی دنیا میں ، جیسا کہ مثلاً کیتھولک اور راسخ العقیدہ پروٹسٹنٹ حلقوں میں - کیتھولک مسلک کے حامی عقل کی مدد سے چند تاریخی واقعات کی بنا پر ثابت کرتے ھیں کہ کلیسا کو خدا کی طرف سے قوت حاکمہ دی گئی ھے کہ وہ انسانوں کی فلاح کے لیے نظریات کی تعبیر پیش کرسکے - گویا یہ قوت حاکمہ عقلی استدلال پر پیش کی جاتی اور تسلیم کی جاتی ھے - پروٹسٹنٹ مسلک میں (آزاد خیالی کو چھوڑ کر) وحیٔ خداوندی کی حاکمیت اور سند کو آغاز ھی میں تسلیم کیا جاتا ھے - اس کے بعد عقل اس کی باقاعدہ تشریح کا کام اپنے ذمے لیتی ھے - بہت سے جدیدیت پسندوں کی تحریروں میں بائبل سے متعلق اس تحکمانہ رجحان کا سراغ ملتا ھے ، اگرچہ وہ اسے الٰہیاتی طریق کار کے طور پر صاف صاف تسلیم نہیں کرتے -

لیکن تیسرے اور چوتھے طریقوں کو صرف اس حالت میں ملایا

جا سکتا ہے ، اگر ہم اپنے کائناتی نظریے میں متشدد (radical) ثنویت قبول کرنے پر آمادہ ہوں ، یعنی ایک طرف تو ہم ایک ماورائی حقیقت مطلقہ کو تسلیم کریں جس کی ماہیت کا علم صرف وجدانی کشف سے ممکن ہے اور دوسری طرف اس مادی دنیا کو تسلیم کریں جسے ہم صرف تجربی طریقے سے سمجھ سکتے ہیں ۔ بعض اہم مفکرین نے ایسی آمیزش کو پیش کیا ہے اور اکثر مذہبی لوگوں کا عمل غیر شعوری طور پر اسی اصول کے مطابق ہوتا ہے ۔ لیکن فلسفیانہ موقف کی حیثیت سے یہ کبھی مؤثر حیثیت اختیار نہ کر سکا ۔ فلسفی اور الٰہیین واقعات کی دنیا سے متعلق طریق کار کی وحدت پر زور دیتے ہیں ، خواہ وہ دوسرے معاملات میں ثنویت پسند یا کثرت پسند ہی کیوں نہ ہوں ۔

اس سلسلے میں اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ عقل و تجربے کے مقابلے پر تحکمانہ اور وجدانی طریقوں کو کس حد تک جائز اور صحیح قرار دیا جا سکتا ہے ؟ جدید مافوق الفطریت کے باعث تحکمانہ طریق کار پھر نئے سرے سے مقبول ہونے لگا ہے ، اگرچہ اس سے پہلے پروٹسٹنٹ الٰہیات نے آزاد خیال تجربیت کو فروغ دیا تھا ۔ اور وجدانی طریق کار کے حامی ہر دور میں رہے ہیں ، لیکن ہمارا دور جدید سائنس کا دور ہے جس کے باعث اس کا رجحان زیادہ تجربیت کی طرف ہے اور عقلی توافق (consistency) کے اصول کو تسلیم کیا جاتا ہے ۔ ایسے دور میں اہم سوال یہ ہے : کیا تجربی اور عقلی طریقہ مذہبی مسائل میں کار آمد ہے یا کیا اسے وجدانی بصیرت کی مدد کی ضرورت ہے ؟ کیا یہ مطالبہ جائز ہے کہ حقیقت کے متعلق تمام صداقت ایسی ہونی چاہیے جس کی تصدیق عام آدمی کے تجربے سے ہو سکے ؟ یا کیا بعض مذہبی حقائق صرف ماوراء حس حقیقت کے بلاواسطہ وجدان سے حاصل ہو سکتے ہیں جس کو عام لوگوں تک پہنچانے کے لیے کسی تحکمانہ روایت کی ضرورت ہے ؟ اس اہم مسئلے میں لاادریت ، انسیت اور متشدد جدیدیت اول الذکر موقف اختیار کرتے ہیں ۔ اس کے برعکس کیتھولک مسلک ، اساسیت اور جدید مافوق الفطریت مؤخر الذکر موقف کے پیرو ہیں ۔

اول الذکر نظریے کے حامیوں کے نقطۂ نگاہ سے مؤخر الذکر طریقہ دو اعتبار سے ناقابل اعتماد ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ وجدانی نتائج (چند عام اجزا کو چھوڑ کر) آپس میں بے اندازہ مختلف اور متضاد ہوتے ہیں ۔ وہ درحقیقت

ذاتی عقاید و ایمانیات کا عکس ہوتے ہیں ۔ ان امور کی روشنی میں ان کی نگاہ میں یہ طریقہ قابل اعتماد نہیں رہتا ۔ اس کے علاوہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کے باعث سماجی استحصال کا امکان زیادہ ہو جاتا ہے ۔ جب بعض لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انہوں نے انسانی فلاح و بہبود سے متعلق چند حقائق دریافت کیے ہیں جن کی تصدیق عام لوگ نہیں کر سکتے تو اس حالت میں وہ یا ان کے پیرو کم از کم روحانی اور مذہبی امور کی حد تک عوام کو اپنے مفاد کی خاطر آلۂ کار بناتے ہیں ۔ اس طرح وجدانی اور تحکمانہ طریقوں کی آمیزش ایک سماجی خطرہ بھی ہے اور عقلی طور پر ناقابل دفاع بھی ۔ تجربی طریق کی ایک خوبی یہ ہے کہ وہ اساسی طور پر جمہوری ہے ۔ حسی ادراک تمام صحت مند انسانوں میں مشترک حقیقت ہے اور اس لیے ایسا طریق کار جس کی اساس ایسے ادراکی حقائق پر ہو ، سب کے لیے یکساں طور پر قابل استعمال ہے اور اس کے نتائج بھی یکساں ہیں ۔

وجدانی طریقے کے حامی تجربی طریقے کی صداقت کے قائل نہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ طریقہ یقیناً ناکافی ہے ، خاص طور پر مذہبی امور میں ۔ ان کا کہنا ہے کہ خارجی ادراک کے واقعات اس طرح معروضی نہیں ہوتے جس طرح کہ تجربیت پسند عام طور پر دعویٰ کرتے ہیں ۔ ان ادراکی واقعات کی تعبیر مختلف تشریحی اصولوں کی مدد سے کی جا سکتی ہے اور اس طرح وہ اکثر مختلف نتائج کی طرف راہنمائی کرتے ہیں ۔ مذہبی مسائل کی حالت میں جو واقعات زیر بحث ہوتے ہیں وہ داخلی تحریکات سے تعلق رکھتے ہیں جو مشاہدۂ باطنی (introspection) سے حاصل ہوتے ہیں ۔ لیکن یہ واقعات مبہم ، گرفت سے باہر اور متغیر ہوتے ہیں اور اس لیے صرف ان کی مدد سے کسی خاص نظریے کو ثابت کرنا یا متضاد نظریات کی تردید کرنا جو دوسروں کے مشاہدۂ باطنی سے ثابت ہوتے ہیں ، تقریباً ناممکن ہے ۔ سوال یہ ہے کہ کیا پیغمبروں اور صوفیوں کے مشاہدات تجربوں کے دائرے میں نہیں آتے ، اگرچہ وہ عام آدمی کے دائرے سے باہر ہیں ؟ اور اس لیے بہ حیثیت تجربہ کیا تجربی طریق کار کو اسے اپنے دائرۂ عمل میں شامل نہ کرنا چاہیے ؟ ان کا کہنا ہے کہ تجربی طریق کو اس طرح وسعت دینا چاہیے کہ وہ اہم مذہبی حقائق کی تشریح کے قابل ہو سکے ۔ ایسی وسعت کے بعد اس کی شکل و ماہیت ان خصوصیات کو کھو دیتی ہے جس کی بنا پر اس کے حامی اس کو قبول کرتے اور استعمال میں لاتے ہیں ۔ فرض کیجیے کہ ہم تجربی دعووں کو تسلیم کرتے

ھیں لیکن اس کے بعد ہمارے سامنے مذھبی مسائل سے متعلق حقائق کی چھان بین ، ان کا تجزیہ اور ان کی مناسب تعبیر و تاویل کے تعین کے خوف ناک مسائل ھیں ۔ یہ تجربی نقطۂ نگاہ کے لیے ایک اساسی چیلنج ھے ۔ ان کے مخالفین کے سامنے اھم مسئلہ یہ ھے کہ تحکمانہ اور وجدانی طریقوں کو کس طرح قابل قبول شکل میں پیش کیا جائے ؟ خاص کر جب ان مسائل کے تشفی بخش حل میں اس کی افادیت ، تجربیت سے کہیں کم ھے اور وہ کسی ایک غیر جانب دار نتیجے تک نہیں پہنچ پاتے ۔

سوال یہ ھے کہ وجدان کیا ھے ؟ تجربیت کے حامی کا خیال ھے کہ وہ ایک عجیب پر اسرار معاملہ ھے جو معلومہ طریقوں سے مختلف ھے ۔ کیا یہ صحیح ھے ؟ کیا وجدانی بصیرت کی کوئی شکل ایسی ھے جو آن حقائق کو ایک معنوی وحدت میں منسلک کر لیتی ھو جو تجربی طریقے کی رو سے غیر مربوط اور بے آھنگ ھیں ؟ تصوف کی تاریخ اس سوال کا جواب اثبات میں دیتی ھے ۔ لیکن پھر سوال پیدا ھوتا ھے کہ ایسی صحیح بصیرتوں کو خواھشاتی تفکر سے کیسے متمیز کیا جا سکتا ھے ؟ اس کا معیار کیا ھے ؟

یہی اھم ترین مسئلہ ھے ۔ ان امور کی روشنی میں ھم کون سا نقطۂ نگاہ اختیار کریں ؟ تجربیت میں کئی واضح خوبیاں ھیں لیکن مذھبی فلسفے کے مسائل میں اس کا استعمال قابل یقین نہیں ۔ اس کے مقابلے میں وجدانی طریق کار ان مسائل کے معاملے میں بڑی عمدگی سے استعمال ھو سکتا ھے لیکن اس میں وہ طریقیاتی فوائد موجود نہیں جو جدید فکر کے نقطۂ نگاہ سے لازمی ھیں ۔ مذھب کے معاملے میں اکثر لوگ استناد اور حاکمیت کا دعویٰ کرتے ھیں ۔ کیا ان کا یہ دعویٰ صحیح ھے ؟

ایمان اور علم کے باھمی تعلق کے سلسلے میں بعض مشکلات ایسی ھیں جو طریقیاتی مسئلے کے ضمن میں زیر بحث آنی چاھییں ۔ صوفیا کو چھوڑ کر دوسرے مفکرین کے نزدیک علم سے مراد وہ نتائج ھیں جو ادراکی تجربات کے عقلی تجزیے سے حاصل ھوتے ھیں ۔ صوفیا کے نزدیک صحیح علم سے مراد وہ مشاھدات ھیں جو صوفیانہ کشف سے حاصل ھوتے ھیں ۔ ان کے نزدیک دوسرے طریقوں سے حاصل کردہ علم محض التباس ھے ۔ لیکن چونکہ وہ اقلیت میں ھیں اس لیے علم کی اول الذکر تعریف کو عام طور پر قبول کیا

جاتا ہے ۔ سائنس اور فلسفہ اسی علم کے مظاہرات ہیں ۔ وہ علم جو عقل اور دوسرے عام طریقوں سے علاوہ حاصل ہوتا ہے ، اصطلاحاً ایمان کے نام سے پکارا جاتا ہے ۔ یہ ایمان خود اپنی ماوراء تجربہ بصیرت پر ہو یا کسی دوسرے کی بصیرت پر ہو ، جو روایتاً ہم تک پہنچی ہو اور کسی قوت حاکمہ نے اس کی تعبیر پیش کی ہو ۔ چنانچہ اس مسئلے کو ہم یوں بیان کر سکتے ہیں : کیا مذہبی معاملات میں عام علم کافی ہے یا کیا اس علم کے ساتھ ایمان کی بھی ضرورت ہے ؟

انسیت ، لا ادریت اور سپینوزا کے پیروؤں کو چھوڑ کر مذہبی فلسفے کی ہر موثر تحریک علم کے ساتھ ایمان کی ضرورت کو ناگزیر سمجھتی ہے لیکن اس تصور کی تعبیر اور خاص کر ایمان اور علم کے باہمی تعلق کے مسئلے میں ان میں باہمی اختلاف ہے ۔ کیتھولک گروہ کے نزدیک ایمان ضروری ہے کیوں کہ فطری الٰہیات کا مہیا کردہ علم ان تمام صداقتوں پر مشتمل نہیں ہوتا جو نجات کے لیے ناگزیر ہیں ۔ ایمان سے مراد مطلوبہ ماوراء حس صداقتوں کو تسلیم کرنا ہے جس کا اظہار خدا سے وفاداری اور کلیسا کی حاکمیت کے آگے سر تسلیم خم کرنے سے ہوتا ہے ۔ اساسیین کے نزدیک بھی ایمان کی ضرورت اسی وجہ سے ہے لیکن ان کے خیال میں ایمان سے مراد بائیبل میں مذکور وحی' خداوندی پر مکمل اعتماد ہے ۔ اخلاقی عینیت میں ایمان کی ماہیت اور اہمیت اس سے مختلف نوعیت کی ہے ۔ ایمان کی ضرورت اس لیے ہے کیوں کہ علم کا تعلق اور اس کی افادیت محض مادی دنیا تک محدود ہے ۔ لیکن ایمان ، علم کی طرح خالص عقلیت پر مبنی ہے کیوں کہ یہ انسان کی اخلاقی ذمہ داریوں اور حقیقت مطلقہ کی ماہیت کے متعلق آن ذمہ داریوں کے مضمرات پر عقلی غور و خوض کا نتیجہ ہے ۔ یہ نتائج علم ہی کی طرح اور شاید اس سے بھی زیادہ یقینی ہیں لیکن ان کی ماہیت اس سے مختلف ہے ۔ اس معاملے میں آزاد خیالوں میں کافی اختلافات ہیں ۔ بعض جدیدیت کے حامیوں کے نزدیک ایمان عقلی تفہیم کے ساتھ ایک نیم پر اسرار شے کا اضافہ ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ مذہبی تجربے کی جو تشریح سائنس (یعنی علم نفسیات) پیش کرتی ہے وہ اس کا پورا حق ادا نہیں کرتی اور اس کی بلند اقدار اور اس کے کائناتی مضمرات کو نظر انداز کر دیتی ہے ۔ چنانچہ ان کے نزدیک صحیح تشریح کے لیے ایمان ایک بالائے سائنس بنیاد مہیا کرتا ہے ۔ اکثر لوگ ایمان کو ایک محدود معنی میں استعمال کرتے ہیں ۔ ان کے خیال میں اس سے

مراد مسیح کی ذات اور اس کی طرز زندگی سے عقیدت اور وفا داری ہے۔ اس کی ضرورت اس لیے ہے کہ مذہبی اور اخلاق اقدار کی برتری جو مسیح کی ذات سے وابستہ ہے، سائنسی طریقے سے ثابت نہیں کی جا سکتی ۔ انسیت کے ہاں اس تصور میں ایک اور تبدیلی ظاہر ہوتی ہے ۔ اس نقطۂ نگاہ کے حامیوں کے خیال میں ایمان سے مراد اس اجتماعی سعادت سے وابستگی ہے جو اپنے زمانے میں بلند ترین کہی جائے ۔ لیکن چونکہ اس کی اساس تجربے پر ہوتی ہے اس لیے وہ اس معنی میں عقلی نہیں جس معنی میں وہ اخلاق عینیت کے لیے ہوتی ہے ۔ اس کی ضرورت اس لیے ہے کہ یہ وابستگی اگرچہ سائنسی علم سے بالکل جداگانہ نہیں لیکن حقیقی معنوں میں اس سے پہلے موجود ہوتی ہے اور اس کے اثرات سائنسی علم سے کہیں زیادہ وسیع ہوتے ہیں ۔ سائنس میں انہاک کا مطلب یہ ہے کہ وہ علم جو سائنس کی مدد سے دریافت ہوتا ہے اس قابل ہے کہ اس کی تلاش کی جائے یعنی وہ انسانوں کے لیے اہم خبر ہے ۔ لیکن اس کے باوجود ہم سائنسی طریقے سے اس کی قدر و قیمت ثابت نہیں کر سکتے ۔ جدید مافوق الفطریت کی رو سے ایمان سے مراد گناہ گار مگر تائب انسان کا خدا پر مکمل بھروسہ اور اس کی تابع داری کا اعلان ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بائیبل کی وحی کو مکمل طور پر قبول کرتا ہے ۔ اس سے عقل میں پختگی اور نرمی پیدا ہوتی ہے جس کے بعد وہ الہام خداوندی کی تعبیر کرنے کی خدمت بڑی عمدگی سے ادا کرتی ہے ۔

ان مباحث سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کے عام عقلی اور تجربی طریقوں سے جو اطمینان اور یقین پیدا ہوتا ہے وہ کافی نہیں اور اس لیے اس سے بالا کسی اور طریقے سے یقین حاصل کرنے کی ضرورت کا احساس انسان میں موجود ہے ۔ یہ تمام مذکورہ بالا دلائل اس احساس کی بہترین شہادت مہیا کرتے ہیں ۔ اگر فلسفے کے یہ تمام مکاتیب صحیح ہیں تو انسان کے لیے صرف علم کافی نہیں بلکہ ایمان بھی ضروری ہے ۔ لیکن یہ ایمان کیا ہے ؟ کیا یہ ایک بلند تر علم ہے ۔ مابعدالطبیعی حقیقت سے متعلق ایک بصیرت اور کشف ؟ بعض لوگوں کا یہی خیال ہے ۔ کیا اس سے مراد ایسی وحی کو تسلیم کرنا ہے جو ہمارے علم میں مزید اضافہ کرتی ہے ؟ اکثر لوگوں نے اس کی تعلیم دی ہے ۔ کیا وہ بلا واسطہ اعتماد جو اس سے پیدا ہوتا ہے ، اس اعتماد سے بالکل مختلف ہے جو علم کے حصول سے پیدا ہوتا ہے ؟ کیا ایمان شاید کسی عظیم شخصیت سے اختیاری وفاداری کا نام ہے ؟

کیا یہ کسی آس اخلاقی اصول یا قدر مطلق سے وابستگی کا نام ہے جو علم کا معروض نہیں، اگرچہ اس کو تسلیم کرنے سے ہی وہ اساس مہیا ہوتی ہے جس کے باعث ہم زندگی میں حکمت حاصل کر سکتے ہیں ؟ لوگوں نے ایمان کی ان مختلف تعبیروں میں سے کسی ایک کو تسلیم کیا ہے ۔ ایمان سے ایک قسم کا یقین پیدا ہوتا ہے لیکن کس چیز کا یقین ؟ ہم ادراک اور عقل کے عام ذرائع سے حاصل کردہ علم اور ایمان کے باہمی تعلق کا کس طرح تعین کریں ؟ــــوہ کون سا طریق ہے جس سے ایمان علم میں اضافہ کرتا ہے ؟ کیا یہ تعلق محض اضافی کا ہے یا اس کی نوعیت زیادہ پیچیدہ ہے ؟ شاید خود علم کی اساس ایمان پر ہو ۔ اس نظریے کی تعلیم آگسٹائن اور جان ڈیوی جیسے مفکرین دیتے ہیں جو دوسرے امور میں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں ۔ شاید ایمان کی اساس علم پر ہے ۔ یہ موقف سپینوزا اور ابتدائی تجربیین کا ہے ۔ ان مختلف آراء میں صداقت کیا ہے ؟ ان طریقیاتی مسائل میں ہمیں کسی مناسب جواب کی ضرورت ہے تاکہ ہم مذکورہ بالا مسائل کو تسلی بخش طریقے سے حل کر سکیں ۔ ہمارا جواب کیا ہونا چاہیے ؟

ان مسائل میں ایک موقف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فلسفۂ مذہب یہ تسلیم کرے کہ ان مشکل امور میں حق و صداقت کا متعین کرنا اس کے دائرۂ عمل سے خارج ہے اور اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ ان امور کو واضح شکل میں پیش کرے اور ان کے مضمرات کو کھول کر بیان کر دے ۔ موجودہ کتاب میں زیادہ سے زیادہ غیر جانب داری کا پاس رکھتے ہوئے اسی آخری نقطۂ نگاہ کو سامنے رکھا گیا ہے ۔ کیا الٰہیات اور مذہبی فلسفے کا کام اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ؟ کیا ہمیں ان حدود کو قبول کر لینا چاہیے اور اس کے امکانات کو بروئے کار لانے میں اپنی قوتیں صرف کرنی چاہییں ؟

ہم نے تیسرے حصے میں پانچ اہم مسائل کا تذکرہ کیا ہے ۔ لیکن درحقیقت فلسفۂ مذہب کے ان مختلف مکاتیب کے اساسی مفروضات میں اس سے کہیں زیادہ تنازعات ہیں ۔ ان پر بحث کرنے کے لیے اس کتاب میں زیادہ گنجائش نہیں ؛ تاہم یہ پانچ مباحث اساسی اور مرکزی حیثیت رکھتے ہیں ۔ اگر کوئی شخص ان کے واضح اور قابل اعتماد جواب حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اسے معلوم ہوگا کہ اس کی مدد سے وہ مذہبی فکر سے پیدا شدہ دوسرے مسائل کا جواب بھی پا لے گا ۔ اس لیے ان سوالات کی وضاحت ضروری

تھی ۔ یہ ضروری ہے کہ ہم ہر مسئلے کے مرکزی نقطے کو اس کے پس منظر میں رکھ کر مطالعہ کریں اور پھر دیکھیں کہ مختلف اور متبادل جوابات کے مضمرات کیا کیا ہیں ؟

تیسرے حصے کے خلاصے کے طور پر ان اہم مسائل کو مختصر طور پر یوں بیان کیا جا سکتا ہے : کیا انسان اس امر کی اہلیت رکھتا ہے کہ وہ تمام ضروری مذہبی صداقتوں کو حاصل کر لے یا کیا اسے مافوق الفطری وحی کی مدد کی ضرورت ہے ؟ کیا مذہبی بصیرت سے اسے یقین حاصل ہو سکتا ہے یا جو کچھ اسے حاصل ہوتا ہے اس کی حیثیت محض عارضی اور آزمائشی ہوتی ہے ؟ کیا کائنات غائی اور مقصدی ہے یا محض ایک میکانکی حرکت کا غیر شخصی نظام ہے ؟ مذہب میں کس عنصر کو مرکزی حیثیت حاصل ہے ـــــ مابعدالطبیعی ایمان ، تاریخی وابستگی ، کسی اخلاقی اصول یا سماجی نصب‌العین سے وفاداری ؟ کیا انسان اپنی فطرت میں گناہ گار ہے ؟ ان سوالات کا جواب کس طریقے سے دیا جانا چاہیے ؟ جب ہم کہتے ہیں کہ انسان کی زندگی کے لیے ایمان کی ضرورت ہے تو اس کا کیا مفہوم ہے ؟ تعارفی باب میں چند مشورے دیے گئے تھے کہ تاریخ و نفسیات مذہب میں کہاں کہاں نیا کام کیا جا سکتا ہے جس سے ان مسائل کو سمجھنے میں آسانی ہو ۔ مذہبی فلسفے میں سب سے زیادہ اہم ضرورت یہ ہے کہ ان اساسی مسائل کا اور زیادہ تنقیدی جائزہ لیا جائے ۔ موجودہ کتاب کے ناظرین یقیناً ان سوالات کے متعلق اپنے اپنے نتیجوں پر پہنچنے کی سعی کریں گے ۔ لیکن وہ لوگ زیادہ عزت کے مستحق ہیں جو اس تنقید میں اضافہ کر سکنے کی اہلیت رکھتے ہیں اور اس طرح آنے والے مفکرین کے راستے کو ہموار کرنے میں مددگار ثابت ہوں گے ، جو ایسے حقائق و مسائل سے دو چار ہیں جن پر انسان کی راحت اور سعادت کا دار و مدار ہے ۔